



# الصراع بين المهدي والعلماء

عبد الله علي إبراهيم

تقديم : مكى شبكة





الصراع بين  
المهدي والعلماء

## للمؤلف

- ١- من أدب الرياطاب الشعبي - جامعة الخرطوم بالأشتراك مع أحمد عيد الرحيم نصر
- ٢- الجرح والغرنوق - مسرحيات، المعهد العالي للموسيقى والمسرح، الخرطوم ١٩٨١
- ٣- الحصن المنيع الياس في اتصال إبراهيم جعل بأصله العباس تحقيق في أشجار نسب الجعلية الجامعة. - جامعة الخرطوم، ١٩٨٢
- ٤- أسس الكتب : حول التأليف السوداني - دار نشر جامعة الخرطوم، ١٩٨٥
- ٥- عبير الأمكنة: مقالات - دار النطق، الخرطوم ١٩٨٨
- ٩- تصريح لمزارع من جودة، مسرحيات. جماعة المسرح السوداني، الخرطوم ١٩٨٩.
- ١٠- الوخز بالكلمات: خطاب العامة ولجام الشرع (بالإنجليزية) من دار جامعة نورثسترن (الولايات المتحدة الأمريكية)، ١٩٩٤

## تحت الطبع:

- ١- الثقافة والديمقراطية في السودان : نحو نظرية للتنوع الثقافي، دار سيناء، القاهرة
- ٢- الأصابع - مجموعة قصص.
- ٣- مسألة اللغة والديمقراطية في السودان بعد اتفاقية أديس أبابا - ١٩٧٢
- ٤- انقلاب ١٩ يوليو ١٩٧١ والديمقراطية الليبرالية.

الغلاف تصميم الفنان: حسين شريف

رقم الايداع : ١١٢٣٤ / ١٩٩٤

طبع بدار فويسار للطباعة

## الوهر

إلى على إبراهيم على إبراهيم - شقتت - ومرد الاسم  
إلى الشقاوة كونه كان يمسح رجله بالزيت  
ويعرض للناس في درب الترك فإذا اتسخت بالغبار  
جعل ليبلهم أظلم من سجم الدواك.

إلى جمال بت أحمد ود حمد ود إزيرق - ود  
إزيرق الذي قال عنه الشاعر آحنك البليد اليوم

إلى أبي ... إلى أمي

لأننى تلك الشقاوة ما أزال.

وحنك البليد اليوم ... وسأظل.



## تصدير

هذا بحث مبتكر قام به الأستاذ عبد الله على إبراهيم. وقد وجدت فيه مسلكاً علمياً وتحليلاً بلغ درجة قصوى من الإتقان إذا اقتصر الباحثون قبله في تاريخ المهديّة على الناحية السياسية من سرد لتطور الحوادث وصراع المهديّة مع الحكم التركي في السودان ومن أيدوه وعاونوه ولكنهم أهملوا أو أشاروا بإشارات عابرة للناحية العقائدية. وخلاف المهديّ جوهرى مع مقلدة العلماء كما كان يشير إليهم في كتاباته.

ورسالة الإمام محمد أحمد المهديّ من ناحيتها العقائدية لا تعترف بالمذاهب، بل إنها رفعت في رأيه، وأن أئمتها -جزاهم الله خيراً- أوصلوا المسلمين إلى زمنه "فهم رجال ونحن رجال". ورأى فيما كتبه كثير من العلماء بشروحه وتقريراتهم حُجُباً أخفت نور اليقين المنبعث من الكتاب والسنة ولم يستثن منها إلا ما كتبه الصوفية أمثال الغزاليّ والشعرانيّ وابن عربيّ. وفوق ذلك فالعلماء الذين اطلعوا على الأحاديث عن المهديّ وأوصافه وميقات خروجه رأوا أنها لا تنطبق على محمد أحمد ولذلك أصدروا الفتاوى في الرد عليه. كل ذلك فصله وحلله الأستاذ عبد الله وهذا ما جعل بحثه الأول من نوعه.

مكى شبيكه





## مقدمة الطبعة الثانية

لم تغرب يوماً عن بالى فكرة تجديد كتات «الصراع بين المهدي والعلماء» الذى كتبته فى سنة الشرف فى أخريات تدرييى بشعبة التاريخ بجامعة الخرطوم عام ١٩٦٦، وأحسنّت الىّ شعبة أبحاث السودان، فى عهد العالم الدقيق الشغوف يوسف فضل حسن، بنشره فى ١٩٦٨. ورغبت فى هذا التجديد بالنظر الى ما استجد فى باب الكتاب وهو كثير ومفيد، وإلى أفكار عُنْتُ لى بشأن هذا الصراع حين بحثت وجوه أخرى فى المهديّة. والكتاب أهل لذلك لأنه كتاب سعيد: فقد ملأ حال صدوره «ثغرة» فى التاريخ الثقافى والاجتماعى للمهديّة، وزكّانى إلى نفر كريم من الباحثين فى شأن السودان والإسلام. وصرفتنى عن التجديد شواغل، والحمد لله. وأضعفنى انقطاعى فى بلاد الفرنجة، ونشوء أسبقيات بحثية أخرى اقتضاها هذا الانقطاع، أمام عرض سخى من الدكتور حيدر إبراهيم لإصدار طبعة ثانية للكتاب توفره للقارئ فى حين تقصر عن طموحى بتجديده. غير أننى أقنعت الأستاذ/حيدر ليضمن الطبعة الثانية من الكتاب كلمتى المعنونة «المهديّة والكبابيش: نحو مشروعية المعارضة» كذيل للكتاب يقف بها القارئ على أبعاد أخرى من اهتمامى بالمهديّة.

لا أريد للقارئ أن يقرأ الكتاب كسجل لماضٍ انطوى. فأكثّر الكتاب حاضر يتوسل بالتاريخ. فقد كتبت «المهديّ والعلماء» فى ملابسات التضيق على حركة التغيير الاجتماعى اليسارية من قبل المحافظين وتحت راية الذود عن الإسلام. وكتبت «المهديّة والكبابيش» أهجو نظام الفريق جعفر النميرى الذى حُرِّج المعارضة على الناس وعدّها وساوس أو أخطاء. وحضور الكتاب هذا لم يسوغ لى التحلل عن تجويد أداتى البحثية. فقد توفرت على الوثائق المكتوبة والتمست آراء معارضى المهديّة فى مظانها فى خيام الكبابيش الغراء.

وكننت فى حالى المهدي والعلماء و«المهدية والكبابيش» مع حرية المعارضة. وفى الكتاب نظرت الى ثورة المهدي كحق مشروع لحمل السلاح حين تتعذر سبل النصح والهداية للحكام ليقلعوا عن السحت والظلم. وفى المقال رددت الاعتبار إلى معارضة المهدي بعد أن وُصِفَتْ فى دارج كتب التاريخ بـ«العصيان» أو برقة الدين. وقد تبنت هذه الكتب نظرة الدولة المهدية إلى هذه الأدوار السياسية وجعلت منها «تاريخاً موضوعياً».

لا أكف عن سؤال الرحمة لأخى المرحوم عبد الله محمد الحسن الذى كانت أحاديثنا حول المهدي والعلماء مدخلاً إلى ود جميل لم يدم طويلاً كما اشتهدنا. ومحبتى لعبد الله جلاب حتى يومنا الراهن أصلها فى نظره الدقيق الحفى للكتاب أول صدره. وأبطنى دائماً ثناء العالم المحقق الغضوب محمد إبراهيم أبوسليم على الكتاب. وأذكر لأخى البروفسير حسن أحمد إبراهيم تزكية الكتاب لطلاب الثانوية العليا فى منهاجه لتاريخ السودان. فلو لم تعرفنى هذه التزكية بالشاب الشاعر النابه الحافظ لكفانى. وقد قوانى على الخيبة ثناء الأستاذ/أحمد عبد الحليم، والأستاذ/عبد الوهاب موسى، والمرحوم «الابروفى» حسن أحمد عثمان «الكذ» الذى استغرب عناية «ختمى» مثلى بالمهدية على مائدة غداء ضمت المرحوم الشاعر طه حسين الكذ الذى كان وده بصدد الكتاب وغير الكتاب جم وعنيف. وأسأل الله له الشايب اللطيفة السخية. وهذا ما أسعفتنى به الذاكرة فى باب العرفان ولا ريب أنها خانتنى وأمسكت عن أسماء أخرى برتنى والكتاب بعناية أو تقييظ أو اهتمام. فلم كلهم محبتى.

وأمل أن أجد الوقت يوماً لتجديد المهدي والعلماء كما رتبت الأمر فى ذهنى لا أن أعيد نشره وحسب.

## مقدمة

واجهت الثورة المهدية -مثل كل حركة ترمى إلى تغيير جوهرى فى كيان المجتمع- أعداء من مختلف المشارب والأصول الاجتماعية وإن ارتبطوا بمصلحة مشتركة فى استمرار النظام التركى المصرى القائم. فى الرسائل التى عثرت عليها الإدارة التركية المصرية بعد أن ترك المهدي جزيرة أبا نلمس معارضة مشائخ الصوفية الذين كاتبهم المهدي للقيام بأمر الدين. وفى شرق السودان انتصبت طائفة القتمية، تعمق نشاطات عثمان دقنه، ولا يصدر منها ما ينم عن استجابة للرسائل المتكررة التى كان يبعثها المهدي لأقطابها. وبإيعاز من عبد القادر باشا ألهم محمد شريف نور الدائم (سمانى) الطريقة قصيدة فى تكذيب المهدي، وإن لم ينكر عليه زهده وعصق إيمانه. وفى المدن المستسلمة لحصار المهدي نرى أن طوائف من الناس تظل تتشبث بالنظام السائد حتى الرق الأخير. وإزاء زحف الثورة وانتصاراتها يخضم نفر إلى صفوفها بعد طول تردد، وبقية من ثقة فى مقدرة النظام القائم لردع الثورة ما تلبث أن تتلاشى كما حدث للشيخ محمد الخير فى بربر، والشيخ العبيد ويدر فى أم ضبان. من مجموع هذه المواقف يهدف مبحثنا هذا إلى الإمساك بخيط من خيوط تلك الصراعات -وهو الصراع الذى نشب بين المهدي والعلماء- وإلى تبين مواقع كل من طرفى الصراع فى بيئة كانت تنضج لاستقبال اهتزاز عنيف فى مالوف سيرتها . . تستقبل ثورة جذرية السلوك والأهداف.

ويمكن بنا أن نحدد فى هذا المصمار مقصود كلمة (العلماء). هل هى ذلك النفر من الرجال الذين تلقوا تاهيلاً منياً فقهياً فى مؤسسة فقهية سنية كالأزهر مثلاً؟ أم هى ذلك الرهط من الرجال الذين ارتبطوا بجهاز الدولة فى وظائف الإفتاء والقضاء والوعظ والتعليم الدينى مقابل راتب معلوم؟ أميل فى هذا المبحث إلى وصف المجموعة الثانية بكلمة (علماء)، وإن لم ينح رجل عالم كالشيخ المصوى من شمولنا له فى طائفة العلماء برغم أننا لا نعرف عنه اندغاماً فى جهاز الدولة التركية المصرية، وإن عرفنا عنه تاهيله الأزهرى. ولم ينح كذلك الشيخ ميرغنى، قاضى دولة ثقلى، مما لم ينح منه الشيخ المصوى، الذى لا

نعرف منه تكويناً أزهرياً، أو ارتباطاً بجهان الدولة التركية المصرية. وقد استفدنا من مثل ذلك الشمول في توضيح عنصر الثقافة والتكوين الفكري مرة، وفي توضيح عنصر (الوظيفة) مطلقاً تارة ثانية في الصراع الذي نجم بين المهدي والعلماء. ولكن، وعلى وجه العموم، أجد نفسي متمسكاً بالمجموعة الثانية لتشملها لفظة "العلماء" وأعني تلك التي احتواها كنف الدولة التركية المصرية، وتوحدت وجوداً ومصيراً مع السلطة القائمة.

صراع كهذا الذي نرمي إلى تبيان جذوره وحركته وتفسير ما انتهى إليه يدور - كما لا يخفى - في حقل بعيد عن ميدان التدبير العسكري - المجال التقليدي الذي ظل العمل التاريخي حول المهدي يتجه إليه في الغالب والأعم. ومن هنا تنجم الصعوبة الأولى لناشئ مثلي يطرق أبواب مثل ذلك الصراع في حقله البكر. فالصراع بين المهدي والعلماء في السودان حلقة من حلقات صراع ظل يدور في الفكر الإسلامي: بين الفكر التقليدي السنن، الذي تكلاه بفرقه المختلفة - عين الدولة الإسلامية المتباينة، وبين فكر غير رسمي - شيعي أو صوفي - نما بمعزل عن هيكل الدول. ومبحث كهذا الذي نحن بصدده ينبغي أن يلم بطرف من ذلك حتى يتسنى له أن يربط بين مادته وبين ذلك الصراع الهائل الأبعاد في الفكر الإسلامي. وهذا ما لم يتوفر لنا بصورة مرضية، فانتفتحت بذلك ثغرة في المبحث يفضل الباحثون دائماً أن يلفتوا إليها النظر أملين أن يتصدى لها من يأتي بعدهم. وما أحسبني في هذا الصدد شاذاً على مجرى العادة. يتعلق بهذا الصراع أمر آخر هو طبيعة الخلفية الثقافية التي دار في إطارها ذلك الصراع. ونقصد بالخلفية الثقافية الخصائص النوعية لذهن ووجدان الجمهور السوداني في البيئة السودانية، أي مؤسسات ترعرع في كنفها؟ أي أخيلة وفكر وعاطفة تترسب في أفئدتهم؟ وقد قطعنا شوطاً أو بعض الشوط لنكشف معنى انتصار المهدي على العلماء في حلبة الصراع وقيام دولته على أنقاض دولة الحكم التركي المصري التي انتفضى العلماء فكروهم في سبيل سيادتها واستمرارها.

في ظل حكم كالحكم التركي المصري لا شك في وجود عناصر تركية مصرية في جهاز العلماء كالمفتي شاكر، وحسين المهدي، وخلافهما. بل وأن مثل تلك العناصر كانت التذر الأولى لطائفة العلماء حين وقفت في أثر الحملة التركية

المصرية لفتح السودان. واستفادت منها الإدارة التركية المصرية فى أول عهدها حتى يتسنى لها انتخاب فقهاء سودانيين بتأهيل علمى أزهرى لسد احتياجات أجهزة الافتاء والقضاء والوعظ. وقد استمر عدد من تلك العناصر الأجنبية حتى انفجار الثورة المهدية. وبحكم قربتها عن شرى البلاد ومشاعر أهلها وسخطهم كان لتلك العناصر الحق فى معاداة المهدي لأتهم جزء من الكيان الأجنبى الذى يسيطر على مقدرات البلاد. لم تثبت هذه الملاحظة فى مجرى مبحثنا كمبرر لجزء من أفراد طائفة العلماء المناهضة للمهدى، ولم يصرفنا عن ذلك ضالة فاعليتها، ولكنه التفصيل الذى كنا نذئ عنه من أجل الخطوط العامة.

لا يستوعب المبحث بشكله الراهن امتداد الصراع بين المهدي والعلماء بعد انتصار الثورة، ولا رفع المهدي للمذاهب لإحلال مذهبه الفاص موحداً عنها، ولا استفادة المهدي من رجل أزهرى مثل أحمد ود جباره منذ أيام أبا وتميينه قاضياً للإسلام، ولا عن وهط العلماء الذين انحازوا للتجوىم وكتبوا المرافعات فى الدفاع عن مهدية محمد أحمد فى منشورات كان التجوىم يبشها لأهل الخرطوم. فى المقام الأول كان همنا تقليب ذلك الصراع والثورة فى المخاض والميلاد العنيفين وتجنب تناول مواقف العلماء البعيدين من جهاز طائفة العلماء إلا فيما ورد عنهم من موقف فكرى معاد للمهدى مثل موقف الشيخ المصى فى توحيد أثر المنايع الثقافية إزاء تصور (المهدي) ومنهاج الكشف الصرى.

عبد الله على إبراهيم

الخرطوم ١٢/١/١٩٦٦



## الفصل الأول

### جنور طائفة العلماء

صحب الحملة التي سيّرها محمد علي باشا لفتح السودان في عام ١٨٢١م ثلاثة من نخبة العلماء وهم القاضي محمد الأميوطي الحنفي والسيد أحمد البقلي الشافعي والشيخ السلاوي المغربي المالكي ووهب (محمد علي) كلا منهم خلعاً سنياً ١٥ كيساً وأوصاهم أن يحثوا أهل البلاد على الطاعة بلا حرب بحجة أنهم مسلمون وإن الغموض لجلالة السلطان أمير المؤمنين وخليفة رسول المسلمين واجب ديني<sup>(١)</sup>.

لم يكن هذا المسلك، الذي أراد به الأتراك المصريون تسويخ امتلاكهم للسودان، وترويض أهله على قبول التبعية لهم دون مقاومة إيداناً بانغماس السودان في المجرى السنن الفقهي، الرئيسي الذي نأى به عن الانعزال الديني والوضع الهامشي الذي كان عليه في عهد الفونج<sup>(٢)</sup> فحسب، وإنما حَمَلَ كذلك نذر تحول جوهرى في العلاقة السائدة آنذاك بين الدين والدولة في حكم الفونج والممالك الإسلامية الأخرى مثل الفوروتقى. شهدت تلك الممالك نوعاً متميزاً من الحياة الدينية جمع الفقهاء فيها بين علم الظاهر والباطن. وقد أفشى ذلك بهم إلى تصدر وانخراط في الطرق الصوفية. ولقد سبق استقرار تلك الحياة الدينية على نحو ما ذكرنا تفاضل هادئ بين اتجاهات التبشير العلمى واتجاهات التصوف الفردى، والموروث المسمى والوثنى في البيئة السودانية. وأثمر هذا جميعاً ذلك اللون من الحياة الدينية الذي استحوذ على أفئدة عامة المسلمين وظل بمنأى عن السلطة السياسية على مسافة تؤهله للقيام بمصالح المسلمين إلا فيما استوجبه أمر القضاء والخطابة المحدثين في دولة تقوم على اللامركزية والاتحاد القبلى الاختيارى أو القسرى. ولعل هذا اللون من الحياة الدينية يتجلى في تسمية الفقيه 'فقيراً' في القاموس المحلى حيث مزج بين التعليم والتصوف وأضحى الفقيه متصوفاً أي فقيراً إلى الله في لغة التصوف وفي وظيفة (الخلوة) فيما هو معمول به حينذاك. فلقد كانت مكاناً يخلو فيه الفقير للتعبد وإليها يند طلاب القرآن والعلم<sup>(٣)</sup>.

قامت العلاقة بين الفقهاء المتصوفة وملوك الفونج على دعمتين، إحداهما النفوذ الروحي الذي كان يمارسه المتصوفة على الملوك كما كانوا يمارسونه على الرجل العادي، والثانية القيام بمصالح المسلمين حيث جعلوا من (مسايدهم) ملاذاً للمعتقلين والمرقوب والمريض والمظلوم والحائر، ومن نفوذهم على أهل السلطان وسيلة لدفع الظلم والحاجة من المسلمين، وجعلوا من التفاف المسلمين حولهم، الناجم من برهم لهم والقيام بأمرهم، قوة تضفي على نفوذهم الروحي على أهل السلطان قوة سياسية. كان سلطان الفونج "يعتقد" كما يعتقد الرجل العادي في صلاح أولياء الله فيهرع إليهم للمشاورة، كما فعل الشيخ عجيب حين أفضى بعزمه قتال الفونج إلى الشيخ إدريس بن محمد الأرباب فنهاه لأن الفونج سيقتلونه، ويملكون ذريته إلى يوم القيامة، وحين طلب الملك بادئ مشورة أستاذه الشيخ إدريس في حرب الشيخ عجيب أقره على ذلك وتنبأ له بالنصر<sup>(٤)</sup>. ولم يجد أهل الملك عيد السلام مناصاً من الوقوع على الشيخ بدوي ولد ابودليق حين تعرض عرش عيد السلام للزوال<sup>(٥)</sup>. وحين واجه ملك آخر من ملوك الفونج نفس المصير يوم خرج عليه الممكر من قرى سنار وأيس ولاذ ببيت أخته التي وقعت على خليل الرومي ليرد إليه عرشه فأشاح عنها قائلاً: أخوك الظالم المفسد. ولم يقبل أن يتولى الأمر ما لم يتب الملك على يده فالبسه عمامته بدلاً من تلك التي انتزعها الفونج وضمن له ملك أبيه<sup>(٦)</sup>. وكان اعتقاد ملوك الفونج في سلطة هؤلاء المتصوفة قاهراً حتى أن الشيخ الهميم إذا دخل سنار في شفاة كان يصحبه الشيخ عجيب وما أن يدخل وعرة المندرة حتى يمنع الملك من ضرب النقارة، ويخلع ثياب الملك، ويلبس جبة الشيخ تاج الدين البهاري<sup>(٧)</sup>. وكانوا يتصرفون إزاء كراماتهم كما يتصرف الرجل العادي. فنجد ملكاً من ملوك الشايقية يخبهر حين انجلت الشمس يعد كسوف، بفعل صلاة قرأ فيها عبد الله الأغيش سورة البقرة وآل عمران جهراً. فيهتف: نعم أهل القبضة. فسار على الشيخ عبد الله اسم الأغيش<sup>(٨)</sup>. وكان الملك ولد ناصر يعتقد في الفقير الدويحي للحد الذي يلبس فيه قميصه يوم القتال<sup>(٩)</sup>.

وفي القيام بأمر المسلمين كانت الشفاة للمظلوم ورفع الحيف الواقع على مريديهم، تتفاوت عند ذلك نفر من المتصوفة في عهد الفونج. فعلى طرف من هذا النوع من العلاقة بين المتصوفة والسلطان يقف رجال من أمثال الشيخ



إدريس ابن محمد الأرباب، الذي أزمع يادى أبورباط على أن يقتسم معه داره مناصفة من العمل إلى الجبل، فاستنح لأن تلك الدار اغتصبت من التوبة، واستبدل هذه المكرمة بأن يعطى الشفاعة. وقد دخل الشيخ سنار إحدى وسبعين مرة فى مصالح المسلمين (١٠). ويقف على الطرف النقيض رجال كالشيخ خوجلى، الذى من "أخلاقه أن لا يكتب السلطنة ولا يرسل إليهم مع كونه كثير الشفاعة والجاه، وإذا طلب أحد منه القيام إلى السلطان ليشفع له عنده يقول له لا أرسل معك تلامذتى ولا أولادى استودعتك الله وخد هذا الطين وإن صبرت إلى أن يأتينى هذا الظالم أو أحد أعوانه أوصيه ليشفع لك عنده بأسرى ولا يقوم إلى ظالم فى شفاعة (١١)" ورجال أيضاً كـ (أبو إدريس) الذى لم يقف عمره على باب شفاعة، والذى لم يلب دعوة الشيخ عجيب بالفضور إليه، وحين نظر وتلامذته "ركب الشيخ عجيب على قارعة الطريق تنزل وقعد مستخفياً فى ظل شجرة وفطوه بمقطف وقال إن سالوكم قولوا لهم فقير محمود (١٢)". وقد ترد هذا التباين فى السلوك تجاه الشفاعة إلى تباين فى مذاهب التصوف ومناهج الزهد. ولن يتأتى لنا إثبات ما ذهب إليه عبد المجيد عابدين من أن الانصراف من السلاطين والشفاعة عندهم ناجم من التدهور الذى أصاب مملكة الفونج، من انحسار للمفاسد التى لم تكن ترهق الصفوة من العلماء، أمثال الشيخ خوجلى إلا بتحقيق منضبط لكتابات طبقات ود ضيف ما قام به يوسف فضل فى أوائل السبعينيات. وقد عبرت عن هذا الترفع من الاختلاط بملوك الفونج قصيدة الشيخ فرح ود تكتوك "يا واقفاً عند أبواب السلاطين" والتى شك إحسان عباس فى نسبتها إلى الشيخ فرح ولكنها فى نظره تعبير عن الروح السائد (١٣) ... تحت ظل نظام كالحكم التركى بدوافعه الاقتصادية والاستراتيجية الواضحة من فتح السودان وما استوجبه ذلك من إدارة مركزية محكمة تمكن له من تنفيذ أغراضه ومقاصده- كان طبيعياً أن تتعرض العلاقة السائدة بين الدين والدولة فى عصر الفونج إلى هزة وخلل، وإلى نشوء علاقة جديدة تتلاءم وطبيعة أهداف الحكم القائم. مع حملة الفتح اتخذ الأتراك المصريون الدين وسيلة لتمسيخ حكمهم وإضعاف صوت وقوة المقاومة المتوقعة. وشرعت الدولة الجديدة فى تشييد نظام مركزى متشعب دقيق للقضاء والافتاء على نحو لم يألّفه السودان من قبل استوعبت فيه عدداً من الفقهاء المحليين. أنشأت الإدارة التركية المصرية المحاكم الشرعية مقسمة إلى محكمة عليا

ومحاكم مديريات ومحاكم محافظات ومحاكم أقسام وأنشأت مجلس استئناف السودان الذى يتألف من عدة قضاة برئاسة قاضى عموم السودان. ولهذا المجلس مفتيه ويسمى مفتى مجلس استئناف السودان. وكان شاكر بن الرئيس المفتى الأخير للمحكمة (١٤). وفى عام ١٨٥٠م تأسست المجالس المحلية واختارت لها الحكومة عدداً من عمد وأعيان وتجار البلاد. وقد جعلت الحكومة فى الخرطوم المجلس الأعلى للاستئناف يتولى فيه كبار التجار والأعيان النظر بطريق الاستئناف فى الأحكام الصادرة من المجالس المتقدمة. وجعلت الحكومة مفتياً خاصاً للمجلس المذكور. كما جعلت الحكومة أيضاً مفتياً لمجلس كل مديرية من مديريات السودان عند الحاجة لمعرفة النص الشرعى (١٥). وكان قاضى عموم السودان يختار القضاة ويعينهم حكمدار عموم السودان. أما قاضى عموم السودان فيتم تعيينه بأمر الخديوى (١٦). وقد تكلفت الحكومة التركية فى السودان برواتب معلومة للقضاة بين الخمسمائة والألف قرش للقاضى شهرياً مع إعفائه من العوائد والضرائب وغير ذلك (١٧). كان هذا النظام المركزى الدقيق للصيق بإرادة الدولة جديداً على مالوف القضاء فى دولة الفونج. فقد عرفت دولة الفونج المحكمة العليا فى عاصمتها سنار والمحاكم الصغرى فى مواضع المشايخ والملوك الآخرين المرتبطين بها. وعرفت هذه المحاكم الاستئناف يرد إليها من محاكم علماء الشريعة البيضاء فى القرى والبادى. وعرفت قضاء الأجاويد ولكنها لم تنشره منصب الإفتاء، ومن شاء أن يستفتى فرجوه إلى علماء البلاد، ولم تدفع رواتب معلومة للقضاة، وإنما وهبتهم من بيت المال ما يسد حاجتهم حتى لا يمد القاضى يده إلى أموال الناس (١٨).

جرد هذا التكوين المركزى للقضاء والافتاء، الذى ربط رهطاً كبيراً من الفقهاء والعلماء بجهاز الدولة، العلاقة بين الدين والدولة التى سادت فترة الفونج من مضمونها القائم على اعتقاد الملوك فى صلاح رجال الدين، والهيبة التى تكنها الدولة لهم ولكراماتهم، وعزوفهم عن السلطة واستقلالهم النسبى عنها، وزهدهم فى الانغماس فيها، وأنهت النفوذ الروحى الذى مهد لرجال الدين من المتصوفة والقضاة أن يكونوا لسان الرأى لجمهور المسلمين، وأن يضطلعوا بمهمة القيام بمشكلاتهم بالشفاعة ودرء مظالم السلطان. وفى محاولات هذه الإدارة الجديدة لبسط سلطانها لم يحل دون مراميها وأزع أو اعتقاد، فقتلت الفقيه السيد ولد

زين العابدين حينما كانت تطارد حسن ود رجب(١٩). وقتلت الفقيه محمد ولد عبد العليم خليفة ولد عبيد وضربت حلقه وتهبته. وحين لاذ نفر من أهل المتمة بخلة الفقيه أحمد الربيع أمر الدفتردار بإحراقهم(٢٠) وحين طارد الدفتردار المنهزمين من معركة النصبوب أمسك فى طريقه بالفقيه إبراهيم ود عيسى، وأخذه إلى أبى حراز وحبسه مدة، ثم أطلقه، وانتهى من بعد ذلك إلى مكور بين الدندر والرهذ فقتل الشيخ صالح من أولاد بان النقا ونهبت أموالهم وتشتت كتب الشيخ حسن(٢١). قامت العلاقة الجديدة بين العلماء الذين انخرطوا فى جهاز الدولة وبين الدولة على أساس حصرهم فى مجال عمل واحد هو القضاء والإفتاء، ومن ثم دفع المكافآت المحددة لهم. ونتج عن ذلك انقسام فى الحياة الدينية، لصيق بنظام الحكم العثمانى فى أرجاء الإمبراطورية التى كان يسيطر نفوذه عليها، بين طائفة العلماء: القضاة والمفتيين والمعلمين التى تشكل جزءاً من نظم الحكم وبين طائفة الصوفيين غير الرسمية ذات النفوذ(٢٢). حدث هذا الانقسام على نحو لم تشهده مملكة الفونج. واندخرت الإدارة التركية هذه الفئة من العلماء، التى استوعبتها فى جهاز الدولة، وأطلقت قواها كاملة من عقابها فى الصراع الذى نشب بينها وبين المهدى على نحو ما سنرى.

سارت الإدارة المصرية التركية فى بداية استقرارها فى سياسة التقرب والتودد إلى رجال الدين فى السودان -العلماء منهم والمتصوفة- فى حين كانت تنشئ نظامها الرسمى للقضاء والإفتاء النابع من احتياجات تدمير وتركيز سلطتها. وقد ورثت فى هذا الصدد تقليداً قديماً من الممالك الإسلامية السودانية. كانت تلك الممالك تُقَطِّع رجال الدين الأرض أو تعفيهم من خراجها. وفى دولة الفونج احتفظ الزعيم بمساحة من الأرض لاستغلالها لمصلحته الخاصة، وعرفت هذه باسم "العمارة". وكان الزعيم أو السلطان السنارى فيما بعد يتصرف فى جزء من أرض العمارة عن طريق الهبة خاصة للفقهاء الروحيين. وصارت هذه الهبات نواة للملكيات التى سُمح للفقهاء ووارثيهم بالاحتفاظ بها واستغلالها لمصلحتهم(٢٣). وتصدق الشيخ مجيب ولد العجيل بأرض كانت للفقيه ود أم مر يوم وأعطاه من نصف الخراج الذى كان مفروضاً عليها(٢٤). وكان سلاطين الفور يكرمون القضاة ويمهرونهم الحواكير والعربان يحجج مختومة للانتفاع بريعتها وأهلها فى الزرامة. والهاكورة عبارة عن قرية أو بلدة يهبها

السلطان لمن يشاء فيدفع سكان القرية أو البلدة، الذين غالباً ما كانوا من أهل القاضى المعين، الزكاة والعشور والقطرة وسائر الأموال الأميرية للموهوب له للانفتاح بها، وهى بمثابة صدقة لإعاشته ومساعدة مسجده (٢٥). وفى تقلى يهب الملك للقفيه جاهاً يمنع رجال المملكة أن يلحقوا به أنى أو أن تمس أرضه بمطالب العشور وغيرها (٢٦). واصلت الإدارة التركية المصرية هذا التقليد واستدت به إلى الأراضى التى دخلت فى نطاق نفوذها مؤخراً مثل دارفور. فقد كتب حاكم دار السودان للمعية السنية يلتمس ترك العلات (قرى) الضمس للقفيه سراج الدين بن يعقوب إمام مسجد قرية أم شنقة كما كانت بلا خراج على عهد سلاطين الفور من ذلك (٢٧). وكانت السنة منذ عهد محمد على باشا أن تدفع مرتبات شهرية لمن يقوم بتدريس القرآن والعلم ويتسلمها من بعده ورثته حتى لو انقطعوا عن التدريس. وجاء سعيد باشا ليقرر ألا تصرف تلك المرتبات إلا لمن ثبت فعلاً أنه يقوم بالتدريس من الورثة. وأصبحت القاعدة رفع الضريبة عن القضاء والقضاء والفقهاء والشيخوخ الذين بيدهم وثيقة تثبت أن أراضيهام معفاة من الضرائب لمزاولة مهنة التدريس أو القضاء أو الإمامة (٢٨). وأخذت الإدارة التركية تتلقى الشكاوى من القضاء ومعلمى الدين ومن المتصوفة مطالبية بعمارة المساجد وإمادة ترميمها وتوسيع الزوايا وتجديد بناشها وزيادة المرتبات. وكان الخديوى فى مصر حين يتلقى هذه الشكاوى -وهو العامل على استقرار البلاد وعلى كسب هذه الفئة ذات النفوذ الاجتماعى، وفى إطار مفهومه لرسالته التمدينية فى السودان- يطلب من الإدارة التركية المصرية فى السودان أن تهاب مطالب الشاكين. وتجد أن نظاماً كالأوقاف تُمنح للمساجد والخلاوى ونظام الجراية يُجدان على البلاد. ولكن لم يقب عن ذهن الإدارة التركية تدعيم الجانب الفقهى التعليمى لخدمة الجهاز الفقهى التشريعى المتكامل المرتبط بدولاب الدولة المركزى الأخذ فى النمو والانتساع وتزويده برجال مستنيرين فى هذا الصدد، ومن حيث كسب هذه الفئة نهائياً إلى جانب الإدارة التركية المصرية حين تطابقت مصالحها مع مصلحة الدولة القائمة. فحين زار محمد على باشا السودان فى سنة ١٨٣٨-٣٩م اجتمع بالقضاء والمفتيين والعلماء وأنعم على كبارهم وصفارهم الخلع الفاخرة (٢٩). وتم فى عهد محمد على إنشاء رواق السنارية فى الأزهر نتيجة الإقبال المتزايد من السودانيين على التعليم فى الأزهر. وفى عهد عباس لقى إثنان من العائدين من الأزهر ترحيباً واهتماماً

حيث كتب الباشا إلى حكامدار السودان ليحسن مقابليتهما. وقد أذن الحكامدار لهما ببناء مسجد في بلدتهما (٢٠). وفي عهد عباس تعلم فقهاء الخرطوم الذين كانوا مع رفاعة رافع الطهطاوى تجويد القرآن الشريف وعلم القراءات حتى صاروا ماهرين في ذلك (٢١).

وفي فترة حكمدارية جعفر باشا (١٨٦٥ - ١٨٧١م) تتضح صورة التركيز على الجانب الفقهي التعليمي، والنهوض به لسيادة الحياة الدينية، وتوفير الإمكانات له، والضغط من الجانب الآخر على المؤسسات التعليمية الصوفية، ووضع القيود عليها بحجة جهلها وعقم نوع التعليم الذي تقدمه، حيث لا تؤول خريجيتها للانخراط في سلك الدولة، وبحجة انصرافها فوق هذا جميعاً عن مباشرة التعليم. فحين ذهب جعفر باشا إلى مصر في إبريل ١٨٦٧م صحب معه اثنين من أبناء مديرية كسلا إلى الأزهر وسلمهما للشيخ مصطفى العروسي -شيخ الأزهر- وأوصاه بالاهتمام بهما، وأن يوفر لهما وسائل الراحة حتى لا ينفرا، وأن يخصص لهما مرتباً يومية قدره قرشان لوضع نواة لعلماء وفقهاء وقضاة وأئمة ومفتيين من السودانيين لأن العلماء الذين يرسلون من مصر إلى السودان قليلو العدد ولم يقع منهم النفع المرجو (٢٢).

وفي الخطاب الذي بعثه جعفر باشا إلى صاحب السعادة مهر دار الحضرة الشديوية بتاريخ ١٠ جمادى الأولى ١٢٨٦ يكشف جعفر باشا عن أسس هذا النهج الجديد في تدعيم الكيان الفقهي التعليمي في اتجاه ربطه بجهاز الدولة، فيقول بافتقار السودان إلى السلك الديني والتقدم الفقهي. فانهدم تبعاً لذلك وجود طلبة علم يليقون لوظائف القضاة والنيابة والإمامة والعصر الكامن في جذب مثل هذه الفئة من مصر لقلة المرتبات. ويرى إزاء ذلك "تحويل البصر إلى الطريق الديني. وقد كان المتبع في العهد القديم صرف مرتبات ومؤونة إلى بعض الجهلة من الفقهاء في سبيل التقدم العلمي. وكانت تصرف إليهم شهرياً. ونظراً لأن أكثر أصحاب المرتبات جهلاء فاتهم استحقاق تلك المرتبات بالشهادات الكاذبة. واغتالوا المرتبات المنصرفة إليهم وإلى طلبتهم بدون وجه حق (٢٣)". ويقول بأن طلبتهم يتركون المكتب قبل قراءة جزءم وتستهويهم الحياة الغفلية. ويطلب من الحضرة الشديوية أن تسمح له بالتفتيش على أعمالهم وفحص مؤهلاتهم وأن يقطع مرتبات من لا علم له وهو يخشى أن يزمجوا

الخدوي من بعد ذلك بالشكوى. ويقترح انتخاب مدرس بعد الامتحان لكل من بربر وبنقله والخرطوم وسنار والتاكة وكريهان وقاشوبة، وإجراء ملاوة على الراتب القديم لهم، وربط الجارية لهم، وتعدد عدد الطلبة للمعلم، وأن يعفى الطلبة من دفع الضرائب والأموال والمطلوبات الأميرية الأخرى إذا ما تركوا امتحان حرفتى التجارة والزراعة. ويقترح أيضاً إيجاد منصب شيخ العلماء من العلماء المبرزين فى الخرطوم بعد امتحانه ليشرّف على الجميع وأن يربط له مرتباً قدره ٩٠٠ قرش شهرياً و٢ أرايب من الذرة وكذلك إيجاد منصب لشيخ الفقهاء من الفقهاء المتقدمين بمرتب قدرة ٣٠٠ قرش شهرياً وأردين من الذرة.

الحق التنفيذ الجزئى لهذا النهج الجديد أضراراً بفئة "الفقراء" التى طمعت من قبل فى العون المادى وتكالبت عليه فغمرت الخديوى بطلباتها. فكان يحول ذلك إلى جعفر باشا - الذى كان قد اتخذ موقفاً واضحاً منهم، ومن مسألة تعيishهم على أموال الحكومة، والكسل الذى ران على حياتهم، وانصرافهم عن الزراعة، وجدوى هذا المال الميرى أن يصرف على زيادة المصاريف الضرورية للمستخدمين والمساكر(٣٤). وإزاء كثرة الظلمات والرجاءات انتهى رأى الخديوى إلى رفع الأموال الحكومية من الأرضى التى يزرعها ذلك النفر من الفقراء(٣٥). "ويظهر أن ممتاز باشا لما خلف جعفر باشا مظهر سار على رأيه من حرمان من لم تثبت أهليته من الشيوخ والفقهاء للحصول على المرتبات والمربوطات. فلما جاء إسماعيل باشا سار على نهج سلفه إلا أنه رأى أن من المحرومين من لا يستطيع العمل فى الأرض وذلك "كالشيخ الأمين محمد الضمير رئيس العلماء ومميز الطائفة العلمية والفقهية والشيخ محمد أحمد رئيس ومميز الوظائف القرآنية والحفاظ، والشيخ محمد النقيب واعظ ومدرس للأهالى بجامع الخرطوم فقرر لهؤلاء استمرار مرتبهم"(٣٦). وامتدت روح التنظيم وربط المؤسسات الدينية بالسلطة السياسية أيضاً إلى المؤسسات الصوفية، فبعد الاعتراف بها بواسطة محمد جلى باشا الذى جعل سلطة الشيخ البكرى، القيم على طوائف مصر الصوفية، تتمدد لتشرف على الطرق الصوفية فى السودان كمركز لها ولكنه كان هئيل التفوذ على طرق السودان لأن الولاء الصوفى فى السودان كان على أساس شخصى بين المريد وشيخ الطريقة(٣٧).

كانت الإجراءات التى اتخذها جعفر باشا مظهر ومن بعده ممتاز باشا

وإسماعيل باشا بلورة للإتجاه الأساسى الذى اضطلع به العلماء الذين محبوبوا حملة الفتح التركى المصرى من حيث نشوء فئة من العلماء ارتبطت بمصيرها بمصير السلطة السياسية القائمة وظل يغذيها طلاب العلم من السودانين فى الأزهر بتعليمه الفقهى السنن للمء وظائف الدولة التى أصبحت أكثر جزاء وأدعى إلى الانخراط فيها من ناحية الوضع الاجتماعى المرموق الذى تكفله لمن يعلاها. وأخذت الإدارة التركىة المصرىة تكلا هذه الفئة بالرعاىة، وتجزل لها العطاء على حساب المؤسسات التربوىة والتعليمىة القديمة، التى تكالبت فى مطلع الفتح على مطايا الدولة الجديدة، وشجعتها الاستجابات السخىة التى كانت تلاقى بها مطالبها. ولكن - وباستقرار النظام الجديد وبعد أن قطع شوطاً فى تثبيت دعائم أجهزته المركزىة - وحين أضفى يواجه أزمة فى منصرفات السودان، قلب لها ظهر المجن، ونزع عنها كثرة من الامتيازات على حين أخذت تلك المؤسسات التقليديّة فى الانحلال بفعل الافراء والترغيب والتودد الذى شملها، ضمن من شمل، حين كان الحكم التركى المصرى يسعى إلى تأمين وجوده. وبنشوء هذه الطبقة من العلماء والمفتيين والقضاة والمعلمين فى جهاز الدولة أخذت العلاقة التقليديّة بين الدين والدولة على عهد الفوتج، القائمة على نفوذ رجال الدين الروحى على سلوك الدولة، فى التلاشى والاضمحلال، وحلت محلها علاقة وحدة مصير ووجود بين طائفة العلماء والدولة حيث اندغمت تلك الطائفة اندغاماً تاماً ومجزياً فى كيان الدولة، ولم تحتفظ بالمسافة التى احتفظ بها الفقيه على عهد الفوتج ليؤهل نفسه ليكون ممثل الرأى العام لجمهور المريدين شفيعاً ووقيعاً، وأن يردع بزمه فى المشاركة فى الحكم وبتمثيله الاصيل لجمهور المسلمين القائم على الامتقاد ... ليردع بذلك السلطة السياسىة التى كانت تهابه وتجله، بل وتعتقد فى كراماته الخارقة، ويده اللاحقة، والمطب الذى يصيب من يرد له كلمة.





## الفصل الثانى

### العلماء والنشاط المعادى للثورة المهدية

كان طبيعياً والنظام التركى تتهدده ثورة كثورة المهدي أن تنشط أجهزته المختلفة لردع الثورة واستئصالها من قبل أن يصبح أثراً من بعد عين. وكان طبيعياً أن يناط بفئة العلماء والمفتيين والقضاة، التى رأينا كيف تطورت كجهاز من أجهزة الدولة التركية المصرية، إزاء ثورة تنشع يوشاح الدين، واجبات فى غاية الأهمية فى حرب الدعاية وفى محاصرة دعوة المهدية فكراً بهدف عزلها وتجريدها من استجابة الجمهور المسلم. ومن أبواب استخدام هذه الفئة الإجراء الباكى الذى اتخذه رؤوف باشا - حين بلغ مسامعة نشاط المهدي الدماشى - حين بعث بنظر من العلماء إلى المهدي فى أبا لمناقشته ورده عن الطريق بالحجة والمنطق، ويوم عقد مجلساً من علماء الخرطوم يعرض عليهم مكاتبات محمد أحمد ومنشوراته ليستأنس برأيهم. "فالتمس له بعضهم مداراً فى أنه قد حصل له جذب سماوى من انعكافه على الزهد والمعبادة ولكنهم حكموا جميعاً بوجوب القبض عليه وتلافى الأمر قبل اتساع الخرق(١)". فتحرك رؤوف وأرسل بعثة محمد بك أبى السعود للقبض على المهدي فى جزيرة أبا فى النيل الأبيض.

وفى عهد عبد القادر باشا (مايو - ديسمبر ١٨٨٢) واكب النشاط الدماشى والفكرى لطائفة العلماء النشاط العسكرى الذى اضطلع به عبد القادر باشا لإخماد لهيب الثورة بالجزيرة. وقد سبقت ذلك النشاط من جانب العلماء فى السودان تعبئة فكرية على نطاق العالم الإسلامى من القسطنطينية والقاهرة لدرء خطر وانتشار فكرة الثورة المهدية فى أوساط المجموعة الإسلامية، فأصدر السلطان عبد الحميد - بوصفه خليفة للمسلمين - منشوراً يكذب فيه دعوى محمد أحمد المهدي ليوزع فى كافة الأقطار الإسلامية. وألقى علماء الأزهر بتكذيب محمد أحمد المهدي أيضاً. وبمجرى عبد القادر باشا إلى لخرطوم حكمداراً على السودان أوعز إلى العلماء بتأليف الرسائل تكذيباً لدعوة محمد أحمد، وبعضاً لحججه، وإيضاحاً للخطأ فيها. وقد طبعت تلك الرسائل بطبعة الحجر

بالخرطوم، ووزعت في أنحاء البلاد. وأشهر هذه الرسائل: رسالة السيد أحمد الأزهري بن الشيخ إسماعيل الولي الكردفاني، شيخ الإسلام في عموم غرب السودان: المسماة "بالنصيحة العامة لأهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام" ورسالة الشيخ الأمين لضمير، شيخ الإسلام في عموم شرق السودان، المسماة: "هدى المستهدي إلى بيان المهدي والمتهدي"، ورسالة المفتي شاكر، مفتي مجلس استئناف السودان(٢).

وقد استفاد غردون، حكامار السودان في أخريات الحكم التركي المصري، من طائفة العلماء في التعبئة والاستعدادات الحربية التي كان يقوم بها في الخرطوم، وفي رفع معنويات الأهالي. وقد استجابت تلك الطائفة لغردون ما وسعها ذلك، فحين رد المهدي على رسالة غردون، التي بعثها من مدينة بربر مصحوبة بالكسوة والتعيين حاكماً على إقليم كردفان، برسالة يطلب منه فيها الدخول في دين الإسلام مع زى الدراويش هدية، جمع غردون علماء الخرطوم وطلب منهم تصحاً شرعياً يفتد دعوى محمد أحمد المهدي ليبعثه مع رسل المهدي(٣). وتبنى غردون وجهة نظر العلماء في مبدأ المهدي التي انتخضت الدعوة إليها محمد أحمد المهدي. فخطب الزعماء المهديين، الذين حاصروا الخرطوم وطلبوا منه التسليم بمنطق أولئك العلماء قائلاً: "اعلموا أن محمد أحمد الذي اتبعتموه ليس المهدي المنتظر على ما أثبتته النصوص الشرعية(٤)". وظلت طائفة العلماء تقدم العون والتسهيل لمشروعات غردون الحربية، وتبث الثقة في الأهالي. وقدمت غردون ينتظر ارتفاع النيل ليستخدم الواحورات لرفع الحصار عن الخرطوم، وليتمكن الإنجليز من نجاته، فحل في هذا الوقت شهر رمضان مع ارتفاع النيل، فلجأ غردون إلي العلماء ليبيحوا الفطر والحرب في رمضان، ففعلوا بإصدارهم فتوى استناداً على أن النبي (صلم) فتح مكة في شهر رمضان. فنشر غردون هذه الفتوى في جميع المراكز العسكرية(٥). وبهدف رفع معنويات أهالي الخرطوم، الذين طوقهم الانتصار، وزع غردون ثمن ثمر جنائن الخرطوم الأميرية على الفقهاء والفقراء وحملة القرآن، وطلب منهم قراءة كتاب الأبخارى في المساجد والتوسل إلى الله بصالح الدماء لرفع الحصار وقطع دابر العصاة(٦). واستعان غردون بالعلماء للمرة الثانية في إصدار الفتاوى لدحض الدعوة المهديية حين بدأ النجومي،

القائد المهدي، تضاضه الدعائى الموجه إلى أهل الخرطوم بواسطة هذه من العلماء الذين انحاوا إلى المهدية لإثبات صحة دعوى محمد أحمد للمهدية وانطباق صفاته مع ما جاء فى الكتب من صفات المهدي. اجتمع غردون بعلماء الخرطوم لتقنين كتاب النجومى بهذا بهذا وصدرت تلك الفتوى بتاريخ ٢٣ ذى القعدة ١٣٠١هـ - ١٤ سبتمبر سنة ١٨٨٤م ووقع عليها كل من الشيخ الأمين محمد، رئيس ومميز علماء السودان، وشاكر أفندي، مفتى استئناف السودان، والشيخ حسين المجدي، مدرس العلم بالجامع ، ومحمد خوجلي، قاضى عموم السودان، وموسى محمد، مفتى مجلس السودان(٧).

ولم يقتصر هذا المسلك العدائى من طائفة العلماء تجاه المهدي على ذلك الرهط الذى ارتبط عضوياً بجهاز الدولة فى الحكم التركى المصرى. ولكن تشهد مثل هذا المسلك فى المرحلة الأولى للمهدية، وحين كان المهدي يبحث عن مركز مؤمن يلوذ إليه وقت الحاجة فى جبال النوبة بالسودان الغربى. تبنت هذا المسلك طائفة من العلماء ارتبطت بمملكة تغلى فى جبال النوبة بغرب السودان. وكانت تلك المملكة قد احتفظت بمقوماتها الذاتية فى ظل الإدارة التركيه المصريه مع نزوع للاستقلال التام يراودها ما يزال. فحين اتصل المهدي بالملك آدم فى تغلى لينحاز للثورة المهدية، اشترط الملك آدم أن لا يخطر بنفسه فى جهاد مفتوح وتعمد أن لا يعترض نشاط المهدي، على أن يمد يده المهدي بالامس استقلال تغلى حين يظهر بالنصر. لم يرض العلماء فى تغلى بهذه المعاهدة بين الملك آدم والمهدي. وكان يفود معارضتهم القاضى ميرغنى. فالمهدي فى نظرهم نبى زائف واقترحوا على الملك آدم أن يقتله فوراً وأن يهدر دمه وأنه واجب دينى أن يستأصل مثل ذلك الرجل. ولكن الملك آدم لم يستمع إلى مشورة علمائه وأرسل ابنه ممر مع المهدي. وحين أشعل المهدي الثورة، وطلب التأييد والسند من الملك آدم، رفض الملك آدم حسب نصيح علمائه. وحين فتح المهدي مدينة الأبيض احتدت لهجته فى طلب الملك آدم لزيارته. ونصح العلماء الملك آدم بالرفض ولكن دون جدوى. وذهب الملك آدم لمقابله المهدي بصحبة القاضى ميرغنى الذى لم يكف طالباً منه العودة. وحين واجه القاضى ميرغنى المهدي لم يخش من أن يقول ببطلان دعوته فى وجهه فسيق بعيداً لإعدامه(٨).

كانت طائفة العلماء وهى تفضل بالبقاء من النظام التركى المصرى القائم

تعتبر عن وحدة المصير بينها وبين ذلك النظام كطائفة استحدثتها لتسويغ حكمه يائئى بدء وانحصرها للأيام العصيبة السوداء التى قد تنجم. وإزاء ثورة المهدي انطلقت قوى تلك الطائفة من مقالها لتأمين النظام القائم، وللأود عنه فى مجال الفكر والوجدان. كما انطلقت أجهزة الدولة الإدارية والعسكرية للأود عنه فى ميدان التدبير الحربى. ولكن، وباستقراء موضوعى للواقع الاجتماعى للبلاد السودانية، وللواقع الفكرى والوجدانى، نرى أنه كان مقصياً على جهود تلك الطائفة بالفشل والإخفاق فى صد تيار الثورة، وأن ينتهى بها الأمر إلى ما آل إليه مجموع النظام التركى المصرى من سوء خاتمة.

فى معرض البحث عن أسباب الثورة المهدية أثار المؤرخ هولت سؤالاً استوجب إعادة النظر فى التناول التقليدى لتلك الأسباب منذ نعوم شقير. فأسباب الثورة تتلخص فى:

١- المآسى التى أمعبت حملات الدفتردار - مدير إقليم كردفان، الانتقامية لقتل إسماعيل باشا فى شندى، وقداحة الضرائب والفظاظة التى تصعب جمعها مما اضطر الأهالى للهجرة لأطراف البلاد.

٢- حملات قمع تجارة الرقيق التى أوجدت فئة من تجار الرقيق الساخطين وما صعب تلك الجهود من انهيار فى ركن ركين من اقتصاديات البلاد.

٣- الخطوة التى كان تلقاها طائفة الختمية وقبيلة الشايقية الختمية وقبيلة الشايقية من ذلك النظام على حساب المجموعات الأخرى(١).

كل هذه الأسباب يمكن تلخيصها فى القهر وسوء الإدارة. ويبدأ سؤال هولت من هنا، فهو يرى أن ممارسة القهر وسوء الإدارة ظلاً لصيغتين بالإدارة المصرية واحتمله السودانيون لمدة الستين عاماً، فلماذا اندلعت الثورة فى عام ١٨٨١م؟ لماذا لم تندلع فى وقت أسبق؟ لماذا ضاق السودانيون ذرعاً بذلك النظام فى ذلك الوقت بالذات(١٠)؟ وفى موضع سابق كان هولت قد وصف الدوافع الدارجة للثورة التى جاء بها المؤرخون منذ عهد نعوم شقير بأنها عوامل للسخط والتبرم(١١) وهى بهذا لا تفصح عن معنى قيام الثورة فى الوقت الذى قامت فيه لأن الحركة الثورية -فى نظره- تتوفر لها عناصر النجاح وآفاق النصر حين يواكب مثل ذلك السخط العام، الناجم من مظالم محددة (أى ليس ضجراً

غامضاً تحسه قطاعات المجتمع المختلفة) أن يواكب ذلك الشعور بشعف مائى أو معنوى فى النظام القائم يجعل من المسير عليه قمع الثورة إبان نشوبها، وأن يتوفر أيضاً وجود جيش ثورى على استعداد لاستعمال العنف فى سبيل هدفه، وأن تنشأ القيادة الثورية التى تبت الدعاية لتشعل وتوجه السخط وتبشر بتنظم سياسية واجتماعية جديدة وتنظم النشاطات الثورية التى تستجيب لتلك الدعاية(١٢).

إن توفر هذه العناصر أو الشروط الثورية للثورة المهدية من حيث هيق الناس ذرعاً بالنظام القائم، وعدم استطاعتهم أن يعيشوا تحت ظله لأكثر مما عاشوا، وعدم استطاعة النظام حماية نفسه، ونشوء القيادة الثورية الملهمة، كان يعنى أن الثورة المهدية قدر حتمى لا مرد له، وأن جهود أجهزة النظام التركى المصرى بما فيها جهود طائفة العلماء ستذهب أدراج الرياح. فالسخط، الذى امتد عبر فترة الحكم المصرى التركى، لم يبدأ فقط منذ مأسى الدفتردار فى ١٨٢٢ وإنما منذ محاولات امتصار إمكانيات القبائل لتنفيذ مرامى محمد على باشا من فتح السودان، وهى المحاولات التى دفعت الملك نمر لإمداد الحريق الذى أودى بحياة إسماعيل باشا. وأخذ هذا السخط يعبر من نفسه فى انتفاضات مختلفة الأهداف والأساليب كتمرد الشيخ بدوى فى كربلاء سنة ١٨٤٤ والذى كان يقول أن الحكم التركى المصرى يظلم ويقهر بلاده وأن إيمان الأتراك بالدين الإسلامى أمر يعلمه الله، وقد لجأ إلى جبال النوبة حين سعى محمد على باشا إلى اعتقاله(١٣). وكذلك انتفاضة الجهادية السود فى التاكا فى سنة ١٨٦٥، وتمرد سليمان الزبير باشا فى سنة ١٨٧٨، وعصيان الفقيه إدريس وجماعة من أنصاره فى سنة ١٨٧٨ على النيل الأبيض ومقتله فى قرية القراصة.

هذه الانتفاضات المتباينة تشير إلى أن السخط وحده ليس هو الشرط الوحيد للثورة الشاملة، ولكن يتوفر هذا السخط مع ضعف فى الكيان الإدارى للنظام القائم مع القيادة الملهمة يبدأ اندلاع الثورة. فى سنتى ١٨٨٠ - ٨١ "لم تعد الإدارة "التركية المصرية" فى وضع يمكنها من أن تأخذ بالحدة ما لم تقو على أخذه بالإدارة الصنة(١٤)". فالإدارة التركية المصرية لم تستقر على أسلوب لحكم السودان إلا بعد عام ١٨٧٣ حين عين إسماعيل باشا أيوب مديراً لقبلى السودان لينعمن من بعد ذلك حكماء عاماً. وقضت الإدارة كل تلك الفترة من

١٨٢١ - ٧٣م تنتقل باليلد من الحكم المركزى إلى اللامركزى مما يدل على المشقة والعسر الذى كانت تعانيه فى السيطرة على بلاد شاسعة كالسودان، وخاصة والتوسع فى عهد إسماعيل يخسيف بحر الغزال ودارفور ومصروع وارتيريا والاستواشية إلى أملاك الدولة التركية المصرية مما يثقل الكاهل. واكتنفت تلك الإدارة أوضاع صعبة فى مصر فقد عُرِل الخديوى إسماعيل بعد حالة الإفلاس التى تردت فيها البلاد. كما استقال غردون من حكمدارية السودان فى عهده الأول بها عام ١٨٧٩، وجرى تنصيب الخديوى توفيق الذى حملته مصالح الدائنين الأوربيين إلى الحكم فى وجه الحركة الوطنية الدستورية فى مصر، ثم اندلاع الثورة العربية والاحتلال الإنجليزى فى سنة ١٨٨٢م. أدت هذه الأوضاع إلى تدهور الإدارة التركية المصرية فى السودان وقد تجلى فى ضعف الرجال الذين كانت تناط بهم مسئوليات الحكم فى السودان كرؤوف باشا، الذى عين حكمداراً فى سنة ١٨٧٩م، وفى أسلوب معالجة الثورة، وفى عجز الحكومة المصرية الفارقة آنذاك فى قضاياها الدبلوماسية والدستورية عن الانتباه لما يجرى فى السودان وحشد إمكانياتها للقضاء على الثورة التى كانت تعزز انتصاراتها الأولى.

وامتد هذا الضعف الملازم للدولة التركية المصرية وبلغ أشده إزاء انتصارات المهدي العربية. وأحس بعض العلماء بأن النظام يهتز، وأن الثورة ظافرة لا شك فى ذلك، وأن نظاماً جديداً سينبئنى على أنقاض النظام الذى ارتبطوا به، وأنه من الخير لهم أن يغيروا من ولائهم. فحين حاصر المهدي مدينة الأبيض وأصبحت آيلة للسقوط وبعث برسله لحمد سعيد باشا يطلب إليه التسليم، لم يقو العلماء فى الأبيض على الإفتاء بقتل الرسولين كما طلب منهم سعيد باشا حين وجدهما يستخفان ويسينان للعساكر والأهلين ويهدانهم بالقتل والتنكيل(١٥). وبعد انتصار المهدي فى موقعة شيكان عاد الشيخ المصوى إلى الولاء للمهدي واشترك فى حصار الخرطوم بعد أن تركه فى البداية لأسباب منها أنه لم يجد فيه العلامات الإجمالية التى يعرفها عن المهدي، ولأنه يؤثر أقاربه وأخصاه بالغنime، ولأنه لا ينكر على أنصاره قتل وسلب التجار السائرين، ولأنه يقول بأن الذى لا يؤمن بمهديته قد كفر مع أن الإيمان بالمهدية ليس ركناً من أركان الإسلام(١٦). وبإعلان الجنرال غردون حكمدار السودان، لسياسية الإنسحاب من

السودان في بربر عام ١٨٨٤م طرح وضع المجموعات التي ظلت على الولاء للحكومة التركية المصرية، وأحسنت بضعف النظام القائم، وبأنها مستترك نهياً للثورة المهدية حين يتم جلاء الحاميات العسكرية، فأثرت أن تتجه بالولاء للمهدى الذي سيؤول إليه حتماً أمر حكم البلاد. وكان من ضمن الذين تبينوا هذا الاتجاه الجديد استاذ المهدى محمد الخير المدرس بمدرسة الغبش من أعمال مدينة بربر، والذي كانت تجرى عليه الحكومة راتباً شهرياً وشيئاً من العجوب، والذي تردد في تلبية دعوات المهدى له بالحضور. وحين تكشف لمحمد الخير خذلان الحكومة التركية المصرية لهم اتصل بحسين باشا خليفة، حاكم بربر، واطلعه على عزمه الهجرة للمهدى قائلاً: "إن الحكومة" أقرت إخلاء السودان فإني خير لنا في البقاء معها وما الذي نقوله للمهدى بعد ذهابها واحتلاله مكانها" (١٧). ونابى عبد القادر قاضى جهة الكلاكلة بالمهدية وحاصر الخرطوم من جهة البحر الأبيض بعد أن كان قد مصحب ستيوارت باشا في الباخرة التي أرسلها غردون باشا لتأمين الأهالى ومعرفة تأثير المنشور الذى أصدره آنذاك مع نفر من الأعيان (١٨).

وبحلل المهدى بـ (أبو سعد) قريباً من الخرطوم، وخلال المعاناة الشديدة التى اكتوى بها أهل الخرطوم، تنبه بعض العلماء إلى خطورة الثبات على الولاء القديم للنظام التركى المصرى، وهم يشهدون آخر حلقات الحصار تكتمل بقدوم المهدى، فاتفق فى ذلك الوقت نفر من الأعيان وكبار الموظفين على مكتابة المهدى يعلنون اتباعهم للمهدية، وجهودهم الرامية إلى إضعاف الحكومة، وتحسين الفرص للانقلابات إليه، وسفحوا ذلك بمبلغ من المال لفقراء جيش المهدى. ووقع الخطاب فى يد غردون فاستجوب المشتركين فى توقيع الخطاب وهم: أحمد بك جلاب، مدير الخرطوم، وأخاه تميمى، والشيخ محمد خوجلى، قاضى عموم السودان، والفصل إبراهيم، باشكاى مجلس الاستئناف، وأبو بكر الجركوك، أحد أعضاء مجلس الاستئناف، والخليفة ولد أرباب من أرباب المعاشات، والحكى الأمين البشير (الفريرى)، شيخ الإسلام، ومحمد عبد الرحمن البشير - تاجر، وإدريس بك النور، أحد أعضاء مجلس الاستئناف، فحبسهم فى ثكنة العساكر وامتقل المدير وأخاه والقاضى وشيخ الإسلام فى منازلهم (١٩).

فى الوقت الذى كانت تنضج فيه عوامل السخط والتبرم والضييق بالحكم التركى، ويتضح المعجز والضعف فيه - فى هذا الوقت كان المهدى يهب لأهالى

السودان القيادة الثورية المهمة. فلقد صهرت روح المهدي أزمة روحية عميقة، وكانت مناداته بالمهدية محاولة منه ليثبت، في بيئته ومجتمعه، روح التغيير التي امتلكت أُنحاء نفسه (٧٠). كان الدين يتعرض لمحنة قاسية انقسم فيها رجال الدين إلى متصوفة تقليديين أهتمتهم الدولة وعلماء لهم الخطوة فيها.. وكانت منح الحكومة لرجال الدين تشجيع فساداً في الحياة الدينية إذ تهافتوا عليها للدرجة التي أحست بها الإدارة التركية المصرية نفسها واتخذت من الإجراءات ما يوقف سيل الرجاءات والالتماسات لتحصر تركيزها واهتمامها على فئة العلماء. وكانت الحكومة تعلن الإيمان بالإسلام وتشطهد المسلمين وتسومهم العذاب، فيهجرون ديارهم ساخطين هنجرين. لا شك أن المهدي كان يتأمل ذلك جميعاً -ليس يدافع فكر أو املاق شخصيين- ولكنه تأمل رجال عرفهم التاريخ في مثل هذه الحقب تملأ نفوسهم المثل العليا ويحلمون بإعادة صياغة العالم على نسق جديد. وكان المهدي في هذا الأثناء يربى نفسه على تقاليد الزهد الموروثة عن التصوف فيرفض أن يأكل من طعام أستاذه محمد الخير لأنه كان يجرى عليه من الحكومة. وكان يحتك، بحكم ثقافته الصوفية وتجاربه في سياحاته، بـصور الإنقاذ والثورة فيعثر على فكرة المهدي ليس في بطون الكتب فحسب، بل في التقليد السائد بين الناس. فقد كان من 'مادة محمد أحمد أن يخرج سائحاً مع أصحابه لإنذار الناس بطريقته ودموتهم إلى الله ثم يعود إلى محل إقامته في جزيرة أبا ... ورأى بعينه وجدّ الناس خاصتهم وعامتهم على الحكومة وشدة رغبتهم في التخلص منها حتى كان الكثير منهم يتمنون ظهور المهدي الموعود لينقذهم من هذه الحالة بل كانوا كلما رأوا رجلاً يفسلهم عقلاً ودراية وله الفيرة على الدين ظنوه المهدي (٧١). ولعل شعوراً شبيهاً لهذا هو الذي ربط بين المهدي والخليفة عبد الله مَبر البحث الدؤوب الذي اضطلع به الخليفة ليعثر على المهدي. فقد بحث الخليفة، قبل المهدية، بجد عن المهدي المنتظر حتى أنه تعلق بالزبير باشا حين انتصر على عرب الرزيقات في جهة شاكاً لأنه قد حلم بأنه المهدي المنتظر. شعور شبيهاً بهذا ربما كان يسيطر على تلاميذ الشيخ القرشي بإقليم الجزيرة الذين كانوا يقولون بأن المهدي سينبثق من بينهم على ما جرت به كتبهم.

كان المهدي يعيش مفتوح الذهن والقلب على المראה والظلم والفساد الذي



كانت تكتوى به غالبية الأهلين في السودان، وينمى، من جديد، التقليد الذى ساد فى دولة الفونج حيث كان "الفقير" ملائذ الجمهور وسندهم ووقيهم. وشهدت جزيرة أبا فى تلك الفترة تكاثر المريدين والزوار وذوى الحاجات على المهدي، بينما كان العلماء الذين اندغموا فى الجهاز التركى المصرى قد انغلقت أمامهم الرؤية وضاعت فرص التأمل العرف فانكفأوا على أنفسهم ومصالحهم، وحصروا أنفسهم فى تهنئة الحكام الجدد، وتسلم خلعهم وهداياهم. كما حدث على عهد تعيين جعفر صادق باشا، وتنمية الصداقة معهم، وتقبل دعواتهم للإفطار فى رمضان. فحين نُقل جعفر باشا "فجعت الديار السودانية بسفره وأصيب العلماء الدينية بفقدان ثمرة (٢٢)". ولكن لم يكن المهدي ليمارس الواجبات التقليدية "للفقير" من شفاعاة، وأخذ باليد، ودفع لحاجة المحتاج، تحت ظل النظام التركى المصرى إلا بثورة جذرية تستقطب وتستوعب كل المظالم. إذأ فالمهدي-حين نضج السخط وساد التفكك والضعف فى الجهاز الإدارى- كان يهب القيادة الثورية التى ظل يؤهل نفسه لها دون العلماء، فأكمل بذلك الشروط الثورية التى ذكرها هولت.

تحت ضغط الثورة المنتصرة إذأ كان النظام التركى المصرى يتحمل وينتهى إلى الانهيار التدريجى. وكان جهاز طائفة العلماء الذى ترمرع فى ظله يمر بنفس تلك المراحل من التحلل والانهيار. وكلما ازداد ضغط الثورة وضعف النظام كان العلماء-أفراداً وجماعاً- يشقون عصا الطاعة عليه ويمعلنون الولاء والانحياز التام للمهدي، مما يؤكد أن البلاد كانت فى عام ١٨٨١ مقدمة على ثورة جذرية توفرت لها كل الظروف للنجاح والنصر. وكان جلياً أن جهود جهاز العلماء فى دولاى التركية المصرية فى حرب الإفتاء والدعاية الفكرية لن توقف عجلة الثورة. فالواقع المؤسوس والاجتماعى كان أقوى من كل نشاط وهمة يخطط بها العلماء، لأن ذلك الواقع كان يبشر بحتمية الثورة.



## الفصل الثالث

### المنافرة الفكرية

#### (أ) العلماء

لم يكن مزوف طائفة العلماء من الانتباه لشروط الثورة، التي كانت تنضج في الأرواح القليلة التي سبقت عام ١٨٨١م تحمل معها رياح ثورة المهدي، راجعاً إلى الوضع الممتاز الذي تبوأته تلك الطائفة في جهاز الدولة فحسب. لقد حجب حقاً ذلك الوضع الممتاز من ميونهم المسخط والضعف في الجهاز الإداري ثم التبشير بالثورة الذي كان يضطلع به المهدي بل ورشحهم لمواجهة الثورة المهدية بالعداء في ميدان المناظرة الفكرية. ولكن كان للخلفية الثقافية التي حملها أولئك العلماء أثر كبير في إسدال مزيد من الحجب على فهم مجرى الواقع الاجتماعي غير تلك التي كان يسدلها عليهم وخمهم الممتاز في السلك الإداري. فبحكم تكوينهم الأزهرى القائم على التاهيل السنن الفقهي، والمبنى على نمط من أساليب التدريس في تقديم الحجة بالاعتماد على النصوص والاستشهاد بها، كانت فكرة المهدية بالنسبة لهم تعدياً لكل أسس ذلك التكوين فتصدوا لها بالعداء وبالدهض والأزدراء. فالشيخ المصوي، ذو التعليم الأزهرى، والذي توجه للمهدي بعد انتصاره علي أبي السعود في جزيرة أبا تحت تأثير ما تناقله الناس عن مجائب المهدي وكراماته، لم يلبث أن ارتاب فيه. وقد قادته -في هذا الارتياب- حصيلته الثقافية الأزهرية. فرأى أن المهدي -على غير ما يستوجب الشرع- يخص أقاربه وأخصاءه بالفنيمة دون بقية جنده. ورأى منه حسناً مما فعله أنصاره بقافلة تجارية من قتل وسلب للأموال، وراه يكفر من ينكر مهادته -والإيمان بالمهدي ليس من أركان الإسلام التي تكفر من لا يعترفها. ولم ير في محمد أحمد المهدي العلامات الإجمالية التي يعرفها عن المهدي. إذ كانت للخلفية الثقافية لطائفة العلماء، مقرونة بالوضع الاجتماعي الممتاز في هيكل الإدارة التركية المصرية، الكلمة النهائية في مواجهة العدائية التي نشبت بين المهدي وبينهم. وقد عبرت رسائل العلماء، التي كتبت لتكذيب دعوى محمد أحمد المهدي في زمن حكمدارية حيد القادر باشا، عن طبيعة وأساليب المنهل الثقافي

## السني الفقهى لتلك الطائفة.

على كثرة الأحاديث الواردة في أمر المهدي -صفاته وزمانه ومكانه- فإنها لم تجد في الحقيقة منفذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشددة في ضبط الرواية، ولكن أخرجتها الكتب الأخرى التي كانت أقل تشدداً في صحة تخريج الأحاديث<sup>(١)</sup>. ولكن يبدو أنه وإزاء ضغط التيار الشيعي الذي تشكل عقيدة المهدي مقوماً أساسياً فيه، وضمن الصراع القديم بين السنة والشيعة، تسرب إلى عقيدة العامة من أهل السنة بل وكثير من الخاصة أثر شيعي حدا بهم إلى الاعتراف بعقيدة المهدي بعد صقلها وتهذيبها<sup>(٢)</sup> فانتهوا إلى القول بأنه مسيح في آخر دورة للإسلام، وبالتالي للحياة على هذه الأرض، رجل من سلالة النبي يلقب بالمهدي بمعنى الذي هداه الله إلى الطريق السوي، ويظهر المسيح من بعده، وتُملا الأرض عدلاً. ولكن لم يتقرر ذلك بالنسبة للفقه السني كعقيدة يينية كما كان بالنسبة لطوائف الشيعة التي كانت تنتظر أن يخرج هذا المهدي من آل البيت. وقد أثمر النفوذ الشيعي على متأخرة المتصوفة أيضاً توقفاً للمهدي في كتاباتهم في حين لم يخض متقدموهم في شيء من هذا. وقد صاحب تبلور فكرة المهدي منذ متأخرة المتصوفة نشوء نهجهم في المعرفة القائم على الكشف وفيما وراء الحس<sup>(٣)</sup>.

كان الأزهر، منذ أن حظرت الدعوة الشيعية الفاطمية فيه بانتحار الأيوبيين في مصر، يشهد صراعاً بين الفرق السنية في أمر إدارته. وقد تركز ذلك الصراع أساساً بين فرقتي الشافعية والحنفية. وبهذا ظل الأزهر لا يسمح للتيار الصوفي بالتسلل إلى مناهجه وبرامجه إلا في حدود يسيرة مستبعداً في ذلك صور التصوف المتطرفة<sup>(٤)</sup>. كان الأزهر -وهو مركز التيار السني الفقهى والمنهل الثقافي لطائفة العلماء- قد شكل تكوينهم الثقافي. وبهذا التكوين تصدوا للمهدي في المناظرة الفكرية التي جرت بينه وبينهم.

وفي كتاب المفتي شاكر في تكذيب دعوى محمد أحمد المتمهدي لفض الكاتب الموقف السني الفقهى من المهدي فقال: "إن بعض العلماء قال بظهور المهدي في آخر الزمان واحتجوا بأحاديث خُرجها الأئمة وبعض العلماء أنكروا وتكلموا فيها وربما عارضوها ببعض الأخبار. وللمتصوفة المتأخرين طريقة أخرى في أمره. ورمز بعضهم إلى خروجه في سنة ٧٠٠ وكسور وغير ذلك ولم يخرج.

فللعلماء فيه قولان فقول بخروجه آخر الزمان وقول بعدم خروجه(٥).

أختلف منحنى طائفة علماء السودان في مواجهة تفنيد دعوى محمد أحمد المهدي عن منحنى ابن خلدون حين ناقش أمر الفاطمي أو المهدي الذي يذهب الناس في شأنه وكشف الغطاء عنه. ففئة علماء السودان انتقلت بنقاشها من مستوى التجريد النظري إلى مناقشة حقائق الأحاديث الواردة في أمر المهدي على ضوء ملاحظات وظروف الحركة المهدية في السودان. تناول ابن خلدون الأحاديث الواردة في شأن المهدي بالتجريح والطعن في أسانيد بعض الفقهاء والمحدثين وانتهى إلى ما يشبه التشكيك في صحتها على أثر ما تبين فيها من غفلة أو سوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي(٦). ولكن، وفي مواجهة ثورة ناشبة باسم المهدي، لم تجد طائفة العلماء في السودان بُدّاً من التسليم الضمني بصحة شأن المهدي. ففي رسالة المفتي شاكر إشارة إلى أن محمد أحمد ليس هو المهدي المنتظر لخالفته التقليد السائد حول المهدي في أوصافه، وفي مكان مولده ومكان خروجه، وفي وراثته، ورجاله. فهذا المسلك يرمي إلى تجريد دعوى محمد أحمد المهدي من الشروط والوصفات والمقومات التي رسمتها تلك الأحاديث للمهدي، ويتستر على استخفاف التفكير السنن الفقهي الجوهري بمسألة المهدي. ففي رسالة السيد أحمد الأزهرى المسماة (النصيحة العامة لأهل الإسلام من الخروج من طاعة الإمام) وفي رسالة المفتي شاكر المذكورة آنفاً لا نجد دعماً لشأن المهدي كفكرة وكتصور وكمقيدة كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون وإنما نجد جهداً يسعى لتكذيب دعوى محمد أحمد المهدي بالذات ونفى صلتها بما ورد في الأحاديث من علامات وإشارات المهدي. فطائفة العلماء في السودان انطلقت من قبول مبدئي صحيح أو مناورة- للأحاديث الواردة في أمر المهدي، واتخذت تلك الأحاديث أداة في صراعها لتجريد محمد أحمد المهدي من كل الشروط والإشارات في تلك الأحاديث لظهور المهدي.

فأحمد الأزهرى يورد حديثاً للعالم المحدث شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي يذكر فيه أن مولد المهدي بالمدينة بالحجاز ليدل بذلك على أن محمد أحمد المهدي - هو المولود ببلاد السودان والدنقلوي الأصل- لا ينطبق عليه ذلك الشرط. ويتفق المفتي شاكر مع الأزهرى في أن مولد المهدي بالمدينة، وإن جاء في العرف الودي والصواعق أن مولده بمكة. وفي صفات المهدي يأتي أحمد

الأزهري بجملة من الأحاديث تقول بأن المهدي رجل من عترة النبي أفرق الثنايا أجلى الجبهة، وجهه كالكوكب الدرئ، اللون لون عريى، والجسم جسم إسرائيلى، أو شاب أكحل العينين، أزج الحاجبين، أثنى الأنف، كث اللحية، على خده الأيمن خال. ويستنتج الأزهري من هذا أن الصفات مفقودة في محمد أحمد المهدي. ويسارع ليرد على ما يقوله محمد أحمد المهدي من أن بخده الأيمن خالا فيقول بأن توفر الخال مع انتفاء الصفات الأخرى لا يكسبه صفة المهدي. ويورد المفتى شاكر أيضاً مجموعة مشابهة من الأحاديث ليصل إلى نفس النتيجة التي استخلصها أحمد الأزهري، ويضيف إلى ذلك حديثاً يقضى بأن المهدي يشبه النبي في الخلق، ويقرب منه في الخلق. ويبنى المفتى شاكر على هذا تفنيده لدعوى محمد أحمد المهدي إذ أن النبي أبيض، مشرب بصرة، كما ورد في الشمائل الترمذية. ومن ظن أن لون النبي هو لون محمد أحمد المهدي فقد انتقصه - وحكم منتقصه (صلعم) الردة ولا تقبل توبته. ويتعرض لأخلاق المهدي فيقول بأنها قائمة على قتل الناس واستباحة أموالهم. وليس هذا من خلق النبي في شيء.

وفي مكان ظهور المهدي يتفق الأزهري وشاكر على اتخاذ الحديث القائل بظهوره في موضع يقال له ماسة من جبل المغرب منطلقاً للتصدي لمحمد أحمد المهدي، الذي أنبأ عن النبي أمراً له بالهجرة لموضع يقال له ماسة بجبل قدير من جبال النوبة في غرب السودان. ورغم إضعاف شاكر لحديث العلقمي الذي قال بخروجه بالمغرب استناداً على أن لا أصل له، ولكنه ذهب في ذلك مذهب الاتفاق جداً ليقول - رغم ضعف الحديث - فإن محمد أحمد المهدي لم يظهر بجبل ماسة وراء السوس الأقصى، وإنما ولد بدنته في شمال السودان وخرج من جزيرة أبا وجيل قدير. ولا يكتفى الأزهري بذلك، وإنما يجادل محمد أحمد المهدي فيما ذهب إليه فيقول بأن جبل قدير من جبال الصعيد (أي الجنوب)، وحتى لو كان ماسة المعروف في التقليد (أي الذي هو بالمغرب) فليس لجبل قدير ساحل كما لجبال المغرب.

وفي علاقة ظهور المهدي بعيسى والدجال والسفيايى (وهو تصور المنقذ أو المخلص عند الأمويين في مواجهة مهدى الشيعة) يذهب الأزهري وشاكر مذهبين متباينين. يورد الأزهري قولين لشهاب الدين الإمام أحمد بن حجر وابن العربي

مؤداهما أن المهدي من أهل بيت النبي (صلعم) ويملك لمدة سبع سنين يملأ الأرض فيها عدلاً ويخرج مع عيسى فيصاعده في قتل الدجال بباب له بأرض فلسطين ويؤم المهدي الأمة، ويصلي عيسى خلفه، ويفتحان معاً القسطنطينية بالتسبيح والتقديس. ويتساءل الأزهرى عن حال هذا الوقت. فلم يظهر عيسى ولا الدجال. وتبعاً لذلك تبطل دعوى محمد أحمد المهدي. ويأتى المفتى شاكراً بتقليد يقول بخروج المهدي لقتال يوسف السفيناني لا لقتال المسلمين. ويعلق المفتى شاكراً قائلاً بأن محمد أحمد المهدي يقاتل المسلمين ويدعى المهديّة في وقت لم يشهد الناس فيه ظهور السفيناني.

ويقول أحمد الأزهرى في حديث منسوب إلى على كرم الله وجهه أن المهدي يظهر حين ينشب اختلاف حول موت خليفة، ويدلّل بذلك على كذب محمد أحمد المهدي، لأن الخليفة موجود ولم ينشب خلاف حول من خلفه، وأن دعوى المهديّة انقلاب على البيعة مع أن الخليفة لم يكفر وهذا لا يجوز شرعاً. ويورد حديثاً آخرًا يقول بظهور المهدي حين يحل بامة محمد بلاء شديد من سلاطينهم لم يسمع ببلاء أشد منه حتى لا يجد الرجل ملجأ. ويتفق المفتى شاكراً معاً في ربط ظهور المهدي بحلول بلاء عام، ويتخذان من ذلك تكة لأن الحياة في السودان طاهرة من المفاسد وتمت رعاية الفديوى الأعظم وسعادة أفندم ناظر ديوان وحكمदार السودان تسترشد المعيشة، وهما ملجأ العامة. فوجود هذا الملجأ يكذب محمد أحمد المهدي الذي يملأ الأرض خراباً وسلباً ونهباً مما لا يبشر بقسط أو عدل. ويربط الأزهرى بين ظهور المهدي وقتح الكنوز على يديه، ووضع الجزية والعطاء الكثير والرخاء وتوزيع المال منحاً بالسوية وغنى القلوب والقناعة ليقول بأن السودان لم ير إعطاء السماء قطرها أو الأرض نباتها ولا غنى القلوب ولا حثو المال بل ترى قلة الأمطار وغلاء الأسعار وتكالب الناس في الدنيا حتى يقتل بعضهم بعضاً لأجل أخذ المال، فالزمان على هذا النحو ليس زمان المهدي.

وفي مسألة طاعة الجمهور المسلم للمهدي وانصياعه وتسليمه له يورد الأزهرى والمفتى شاكراً الحديث القائل بأن المهدي -بأن ظهوره- ينأى ملك فوق رأسه: هذا المهدي خليفة الله. ويستطرد الأزهرى في الحديث فيصور إقبال الناس عليه، وشرابهم حبه، وامتلاك الأرض شرقها وغربها، وإن الذين يبايعونه بين الركن والمقام يعدد أهل يدر، ثم تأتيه ابدال الشام ونجباء مصر ومصائب

أهل المشرق وأشباههم، ويبعث الله له جيشاً من خراسان برايات سود نصرة له، ثم يذكر توجههم للشام أو الكوفة مع جواز الجمع بينهما وتأييد ثلاثة آلاف من الملائكة له ويكون أهل الكهف من أعوانه. وإزاء هذا التدفق والإقبال الحسن على المهدي -كإشارة من إشارات- يضع الأزهري صورة أهل السودان الذين يتمنون أن تظفر الحكومة بمحمد أحمد المهدي حتى تزال مفاسده. ويضيف المفتي شاكر أن المهدي يُبَّاع وهو كاره، ومهدى السودان يُدَّب الناس للبيعة، ويقتل من لا يبايعه، وأن محمد أحمد المهدي لم يناد فوق رأسه ملك حتى تصبح نصرته وتستقيم.

وفي وزراء المهدي وأتباعه يقول الأزهري عن محي الدين بن عربي إن وزراء المهدي طائفة حبها الله تعالى في مكنون غيبية وأطلعها كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو إلا أمر من الله في عباده فلا يفعل المهدي شيئاً إلا بمشورتهم وهم على أقدام رجال من الصحابة، الذين صدقوا الله ما دعاهم إليه وهم من الأماجم ليس فيهم عربي ولكنهم لا يتكلمون إلا بالعربية، لهم حافظ من غير جنسهم ما مضى الله قط، وهو أخص الوزراء. ويخلص الأزهري إلى أن وزراء محمد أحمد المهدي الذين يحصدهم سيف الحكومة لا يمكن الإدماء بأنهم الوزراء الذين عناهم حديث ابن عربي. فهم إذاً من المدلسين والمدميين نتيجة تسويلات نفسية. وهذا ينفي عن محمد أحمد المهدي دعوى المهدية. وفي مكان آخر يشير إلى أن الذين أخذوا رايات مهدى السودان اتضح أنهم مخذولون ويقتلهم جنود الحكومة. ويورد شاكر حديثاً يفيد بأن رجال المهدي إليهيون من أبدال الشام وعصائب أهل العراق مع أن الثابت أن مهدى السودان قد تبعته جملة العوام وأوباش الطغام.

وفي تكوين المهدي يقول الأزهري بأن حديثاً قد ورد في هذا الشأن ينسب للمهدي إلى أهل البيت، وأن الله يصلحه في ليلة. ويرجع إلى أطوار تدرج محمد أحمد المهدي في العلم فيقول بأنه سلك الطريقة الخلوتية (السمانية) على يد الشيخ القرشي بجزيرة السودان، وعلى يد غيره، وحضر مجالس العلم عند جماعة، فعلى تقدير إصلاحه من المشايخ المذكورين، فإنه لا يوافق ظاهر الحديث الوارد في هذا الشأن. ويقول المفتي شاكر بأن المهدي المنتظر يلتزم الكتاب والسنة لا يخرج عليهما ولكن مهدى السودان نبذ الكتاب والسنة لانهما لا



يبجحان الخروج من طاعة الإمام والكذب والغش والتلبيس على المسلمين وقتلهم بلا حق - والشرع لا يبيح قتل الكافر والمؤمن والمعاهد، ولا تهب ماله.

وحول مسألة "هل يعد كافراً من شك في مهدية؟" المهدى خرج الشيخ المصنوع على المهدى وهجر صفوفه مع جملة من أسباب أخرى ورد ذكرها. وحول هذا التساؤل أيضاً يعالج الأزهرى المسألة ليرد على ما يذيعه محمد أحمد المهدى من النبى (صلم) بأن المنكر فى مهديته كافر، وخارج على الدين، فيقول بأن محمد أحمد المهدى إذا أراد بالكفر تغطية الحق بالباطل فلا يحصل إلا إذا انقضت دلائل تصديقه وهذا ما لم يحدث. وإذا أراد بذلك الخروج عن الإيمان فهذا خطأ لأن المهدية ليست نبوة ولا رسالة وغايتها خلافة، فإنكار أصل المهدية والشك فيها لا يوجب كفراً بمعنى الخروج عن الإسلام.

وفى نطاق الدفاع عن النظام القائم آنذاك فى السودان، الذى يستمد شرعيته -فى نظر العلماء- من استغلاله بعبارة ورعاية خليفة المسلمين العثماني، جرت الثقافة السنية الفقهية طائفة العلماء بعيداً من أعمال النظر فى مجرى الأحداث المعاصرة، وأغلقت فى وجوههم باب الاجتهاد والمبادأة، وأحكمت من الحجب التى أسدلها من قبل انعزالهم إجتماعياً فى سلك الدولة، وترعرعهم فى كنف جهازها وثقافتهم المعايية للفكرة المهدية كتصور للإنقاذ عند جمهور الشيعة والمتصوفة. فى منازمة السلطان الجائر ذهب أهل السنة مذهباً تقليدياً محافظاً فقالوا "الاختيار أن يكون الإمام عانة محسناً فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالامن، وإهراق الدماء وشن الفارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولى بالترك." (٧)

ترسمت طائفة العلماء هذا المسلك السنى المحافظ لتدمج ثورة محمد أحمد المهدى بأننا خروج على السلطان وتمرد على النهج السنى. وما يضاعف من سوء عصيان المهدى هو خروجه على حكومة لها على جمهور السودانيين، كما جاء فى رسالة الفتى شاكر "من الإحسان الجليل والفقران الجزيل فإنها ربكم فوق مهد مدلها وأدارت عليكم وافر فضلها وخلصتكم من ملوككم الأولين الذين اتخذوكم عبداً وخولا. وعمرت بلادكم وأمنت أوطانكم وكثرت زراعتكم بعد أن كانت بلادكم بغاية الخراب والبوار وأموالكم وذرايكم للنهب والاسار لا تملكون

خطيراً ولا حقيراً. والآن لله الحمد صرتم بفضلها ومن سياستها في غاية الأمن والعمارة وكثرة الغنى واليسار ومع ذلك فهي تنفق على عمار بلادكم وحفظ حياتكم المبالغ الوافرة من خزائنها العامرة ولا تحملكم دفع شيء من ذلك وما تأخذ منكم من المطالب الأميرية ينفق مع زيادة عليه منها في مصالح بلادكم الضرورية".

وتأتى طائفة العلماء بشواهد ونصوص لتدعم وتدلل وتسد مسلكها المنبني على الموقف العسني المحافظ الذي يحظر الخروج على الإمام الظالم. فالإمام في رسالة الأزهرى لا يُقَرَّل ولا تُنْزَعُ بيعته ولا يُطرح عهده إلا إذا أمر أحد أن يكفر أو كفر هو - أي الإمام. وما دام لم يكفر أو يكفر أحدًا فالطاعة له واجبة، ولو زالت عنه العدالة واتصف بالفسق كما هو عليه أهل التحقيق. وتتكور هذه الآيات والأحاديث في رسالتى الأزهرى وشاكر:

« قال تعالى "واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم"

« قال النبی (صلعم) "عليكم بالسمع والطاعة وإن ولي عليكم عبد حبشي"

« قال النبی (صلعم) " من أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد

عصانى".

« قال النبی (صلعم) "تسمع وتطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك".

ويتمرض المفتى شاكر والأزهرى لفلسفة السلطان. فالأزهرى يرى أنه سبحانه وتعالى يبين لعباده طريق الضلالة وطريق الهدى، وأنه مراقب لهم في جميع أحوالهم وأفعالهم، وأنه لم يتركهم سدى واختار من عباده أناساً أولاهم أسرار المملكة، وأمرهم بطاعته، وجعل مخالفتهم مؤدية إلي الوبال والتهلكة. وينتهى المفتى شاكر إلى القول بالحق الإلهي للسلطان حين قال بتلازم الدين والسلطان، فالدين هو الأساس والسلطان هو حافظه ومشيده، وما لا حافظ له ضائع يعز تأييده، فلا دين إلا بالسلطان هو القائم بحماية الدين وحفظ بلاد المسلمين، وهو ظل الله في أرضه، وبه تقام شعائر سنته وفرضه. فهو خليفة على خلقه، وأمينه على رعاية حقه. الإمام -السلطان العثماني- عند المفتى شاكر موجود بقيد الحياة، ودولته منتظمة مؤيدة بوزرائه ويخطب له بالنصر في المنابر، وبيمته يجتمع عليها أهل الحل والعقد، فالذى يخرج من طاعته باغ

ومتحد لله والرسول وساع في الأرض بالفساد فتجوز مقاتلته وردة عما هو عليه وإقامة حد الشريعة فيه.

وكما واجه العلماء الخصائص النوعية للدعوة المهدية في السودان من حيث مكان مولد المهدي، وظهوره وصفاته ووزرائه وجنده فقد كان لازماً عليهم أن يواجهوا أمر تعدد المهدي للإمام والحكومة في الميدان الذي اختاره وبالأساليب التي يسوغ بها مسئلكه. فمحمد أحمد المهدي يرجع أمر خروجه بالثورة إلى رؤيا شهد فيها النبي (صلم) وقد طوقه بالمهدية. يتصدى العلماء لحكم الرؤيا بتأهيلهم السنن الفقهي القائم على مبدأ الظاهر ومعاداة النكت والإلهام الباطني، فيقول الأزهرى لا يصح لمحمد أحمد المهدي العمل بأمر الرؤيا حيث كان الأمر يخالف حكم الشرع، من خروج عن طاعة الإمام، ونبذ صهده وطرح بيعته، فضلاً عن تأتية ذلك إلى إيذاء المسلمين في النفس والمال. ويستدل على ذلك بقول العلماء بأن الرجل إذا رأى رسول الله (صلم) في المنام، وأخبره بطلاق زوجته فليس ملزماً بذلك لعدم ضبط النائم، وإن كان الشيطان لا يتمثل برسول الله (صلم) في النوم. ويتطرق من بعد ذلك إلى أساليب الكشف، وهي طريق الصوفية في الإلهام والمعرفة اليقينية، فينبغي لهذا الأسلوب بالدخض فلا يصح لمحمد أحمد المهدي أن يعمل بالكشف لأنه مخالف لظاهر الشرع. فالولي في رأى أكابر العلماء، يناط به حكم الظاهر فكيف وأنه ارتكب أمراً مخالفاً لظاهر الشرع يتبع فيه، خصوصاً إن أدى إلى سقك دماء المسلمين وإتلاف أموالهم. فأكابر الصوفية يقسمون الكشف أقساماً بعضها خيالي، فلا ينبغي الاهتداء بالكشف وال حال كهذا حين يدمو الكشف إلى خرق الشرع وإضرار المسلمين.

كانت المناظرة الفكرية التي دارت بين المهدي والعلماء مجالاً لصراع تقليدي بين مدرستين من مدارس التفكير الإسلامي: هما التصوف والاتجاه السنن الفقهي في بيئة السودان بخصائصها النوعية من حيث ارتباط الاتجاه السنن الفقهي الوافد بجهاز الدولة وحظوته برعايتها، وعطفها، ومن حيث أن السلوك الصوفي ورث تقاليد راسخة لوئت الذهن الشعبي المسلم بأخيلة وأساليب في المعرفة واتجاه في السلوك صُممت للاستجابة لصوت صوفي أكثر من الاستجابة للصوت النافذ إليها من بطون كتب السنن والفقه. وكما كانت

الظروف الموهومية في الواقع الاجتماعي بالسودان تنشق عن ثورة طاغرة في سنة ١٨٨١م فقد كان للمناخ الفكرى لجمهور السودانيين، وهو يسمع لصوت الثورة، مهمة التعجيل بها بالاستجابة السريعة والانخراط في صفوفها، وتجشم تبعات ميلادها. كان هذا المناخ الفكرى يتلقى بذور الثورة فيرمها وينميها وي طرح البذور الفريية التي كانت طائفة العلماء تجهد لبثها لإفساد الثورة ونحضر مقوماتها وبثل فعاليتها.

## الفصل الرابع

### المناظرة الفكرية

#### (ب) للمهدى

كانت للصراع الذى احتدم بين المهدى والعلماء جذوره منذ عهد الفونج. فقد شهد ذلك العصر، كما ورد فى الروايات المتواترة، صراعاً معائلاً فى النوع وإن اختلف فى الدرجة. دأب الصراع بين علماء الفونج ومتصوفيهما فى نطاق المسائل الشرعية والشخصية ولم يتجاوزها إلى مواجهة سياسية بسبب المعايضة السلمية التى اتسم بها التصوف والعلم على البيئة السودانية. فمن تلك القضايا الشرعية ما يروى عن المشادة التى نشبت بين القاضى بشين والشيخ الهميم حين جمع بين الاختين، وما أنتهى إليه القاضى بشين إذ فسخ الله جلده بدعوة من الشيخ الهميم الذى لم يرق له تدخل القاضى بشين بالمنع<sup>(١)</sup>. وفى المجادلة التى ثارت حول إباحة شرب التنباك نرى الشيخ إدريس يشير إلى فقيه كان يرى إباحة شرب التنباك بمسأل القاضى بشين، وهو الذى كان يشربه حتى معاته، فى قبره ليكشف عن ندمه على شربه، فتحقق للشيخ إدريس ما أراد، فنطلق الميت بخطأ شربه للتنباك<sup>(٢)</sup>. وفى المسائل الشخصية نشهد أن الصراع الذى نشأ على خلافة الفكى مدنى بين أنصار شيخ مالك -الماهر فى العلم- وأنصار شيخ الأعرس -الشديد الورع والزهد- يحسمه رأى قاطع من قِبر الفكى مدنى يشير إلى تخليف شيخ الأعرس. وحين يستنكر ذلك فقير شرقاوى ينال عقابه بأن يطبق عليه قم القبة فينقاد الناس لخلافة الأعرس<sup>(٣)</sup>.

فى هذه الأبعاد المحدودة للصراع بين العلماء والمتصوفة فى عصر الفونج، وبرغم تحفظنا فى الاستدلال بهذه الروايات، فإن الباحث ليستخلص حقيقة لا سبيل إلى إنكارها فى أن مثل هذه الروايات تمثل اتجاهاً شعبياً كان أوضح ما يكون فى عصر الفونج، اتجاه يثبت أن المتصوفة كانوا أقرب إلى نفوس العامة من الفقهاء، وأن أهل الباطن كانوا أشد تغلغلاً فى حياة الناس من أهل الظاهر. ولذلك اتجهت الروايات فى أكثر الأحيان إلى نصره الصوفى على الفقيه، واعتبار دليل الكرامة الصوفية أقوى وأسمى من دليل الفقه، وتسليم راية

النصر في حلقات السياق والجدال للصوفي الذي يختص بون الفقيه بالقدرة على صنع الكرامات وخوارق العادات(٤).

وعلى هذا الوجدان الشعبي اعتمدت دعاية المهدي في جذب أفئدة جمهور السودانيين الذين ربتهم الطرق الصوفية على نحو وتصميم ينتصر لمنحى الكشف الصوفي في المعرفة على منحى العلماء القائلين على الظاهر والاحتجاج بالنصوص والشواهد. كان المهدي في لفته يستند على حصيلته الخاصة في المجاهدة والسلوك الصوفي وحصيلة الجمهور السوداني في التربية الصوفية. فكان المهدي بذلك أكثر إلهاماً وأقرب إلى الذهن والوجدان الشعبيين. فالمهدي لحمد أحمد المهدي أمر من سيد الوجود (صلعم) وهواتف إلهية وعلامات أخبره بها سيد الوجود (صلعم). وهي خلافة كبرى هجمت عليه من الله ورسوله. وإثبات مهديته يسوق المهدي الدليل الصوفي في مراجعة الدماغي التي كانت ترمى إلى تكذيب دعواه فيقول في الرد على رسائل أحمد إسماعيل الولي، وحسين مجدي، والمفتي شاكرو، ومحمد ولد حتيك، وولد الدليل في منشور إلى العلماء والتجار والعمد والفقراء والمساكين القاطنين بمدينة الأبيض "ولا تغفروا بالخطب التي ألقاها في دمننا وتكذيبنا علماء السوء كأحمد بن إسماعيل الولي وحسين مجدي والمفتي شاكرو ومحمد ولد حتيك وولد الدليل وأمثالهم ممن وقع في عرصتنا فهؤلاء ممن أدخل الله في قلوبهم النفاق بحب المال والجاه قال صلى الله عليه وسلم حب المال والجاه يثبتان النفاق في القلب كما يثبت الماء البقل وجاء في الأثر إذا رأيتم العالم يحب الدنيا فاتهموه على دينكم وجاء في بعض الكتب الإلهية لا تسأل عنى عالماً أسكره حب الدنيا فيصدمكم عن طريق محبتى أولئك قطاع الطريق على عبادي ولا يخفى عليكم أن العلماء ينكرون كثيراً من أمور المهدي لأنه ليس على معتقدهم الذي يظنونه ولأنه يخالف مذاهبهم ومما يخبركم بعدم معلومية عين المهدي للعلماء اختلاف الروايات وكثرة الأقوال من أهل الكشف والمعلوم أن علم الله في أزله ولا يكون على هذه الروايات الكثيرة التي منها الحديث المقطوع والموضوع والضعيف والمنسوخ بل الحديث الصحيح ينسخ الحديث الصحيح كما أن الآيات تنسخها الآيات ويمحو الله ما يشاء ويثبت والتصديق بأمر المهدي صعب لا يتوقف إلا من أدركه بسابق سعادة لأنه لا يهتدى إلى معرفة حقيقته إلا الأولياء العارفون الذين لم يحجبوا

عن رؤية نبيهم صلى الله عليه وسلم فلمهديتى من الله دلائل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر(٥).

ويكرر احتجاج المهدي بالناسخ والمنسوخ من الآيات والأحاديث لإثبات أن أمر المهدي مردود إلى تفويض العلم لله سبحانه وتعالى، فلا تضيقه قوانين، ولا تحيط به علوم المتفكرين، بل يحو الله ما يشاء، ويثبت وعده أم الكتاب وقال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ولا يسأل عما يفعل ويخلق ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وقال الشيخ موسى الدين بن العربي فى تفسيره على القرآن العظيم علم المهدي كعلم الساعة والساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة إلا الله. وقال الشيخ أحمد بن إدريس كذبت فى المهدي أربعة عشر نسخة من نسخ أهل الله ثم قال يخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونه. ويمضى فى مسألة الناسخ والمنسوخ وقوة وضعف الأحاديث ليقطع بأن حقيقة المهدي "على ما هى عليه لا يعرفها إلا أهل المشاهدة والبصائر(٦)". ويخلص المهدي فى منشوره إلى الشيخ محمد الأمين الضير، مميز علماء السودان (٧)، إلى نفس هذه النتيجة من أن حقيقة مهديته لا يهتدى إليها إلا الأولياء والعارفون الذين لم يحجبوا من رؤية نبيهم صلى الله عليه وسلم وذلك بعد أن يفند له احتجاج العلماء بالنصوص لدحض مهديته فى حين أن الآيات والأحاديث تخضع لعملية الناسخ والمنسوخ.

فى مثل هذه البيئة التى انغرس فيها الانحصار للدليل الصوفى هير تجارب من الصراع بين أهل الباطن من المتصوفة وأهل الظاهر من العلماء، والتى نهل أهلها من المؤسسات الصوفية مبادئ دينهم، وتشربوا جو تلك المؤسسات العامر بالكرامات والرؤى والإلهام والاستشراق، وتخلل كل ذلك حياتهم اليومية، وأصبح القاموس الصوفى دليلهم فى حياتهم وآخرتهم ... فى مثل هذه البيئة وتحت وطأة الحكم التركى المصرى، الذى يغذى الأهلين بالسخط والتبرم، كان محمد أحمد المهدي يأخذ زمام المبادرة من العلماء، فيهب الجمهور فكرة المهدي كمنقذ ومخلص من ثقل وبؤس حياتهم باللون وباللغة والأخيلة التى ألفوها وملأت منهم القلب والعقل، ففكرة المهدي -فى آخر تحليل- ظلت تعيش وتستقر فى أفئدة الجمهور المسلم بشكل عام. فمن خلال الغلام المتنامى والشك

السياسى والاجتماعى والخلقى والدينى الذى اعترى المجموعة الإسلامية تعلق ذلك الجمهور بالخذد المرتقب فأهضى "المهدى" تطلعا يرونو إليه الجمهور المسلم ويلتصق به أكثر كلما شعر بالقهر والمذلة التى يلحقها به حكامه المسلمون وغير المسلمين. فلو تأملنا تصور محى الدين بن عربى للمهدى لوجدنا شيافة نهائية لمشاعر وتطلعات وأخيلة وأحلام جمهور المسلمين فى شكل برنامج اجتماعى وتوسعى يحدد للمهدى الطبقات الاجتماعية التى تستجيب له وتلك التى تناصبه العداء، ويربط بينه وبين عيسى والتصور الأموى، الذى تبلور فى "السفيانى" كمتخذ للأمويين بعد أن أطاح العباسيون بدولتهم، ويرسم له منهجه المذهبى. فالمهدى يفرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً، وهو الذى يقسم المال بالسوية، ويُعَدِّل فى الرعية، ويحثو المال للسائل حتى يضييق شوبه. والمهدى يحمل الكل ويقوى الضعيف، ويعين على نواب الحق، يقيم الدين، ويمز الإسلام بعد ذلة، ويضع الجزية. وفى الجانب التوسعى يفتح المهدى المدينة الرومية بالتكبير فى سبعين ألفاً من المسلمين. ويفرج بالمهدى عامة المسلمين أكثر من خاصتهم، ويتصدى له مقلدة العلماء بالعداء لأنه ينحو على غير ما ذهب إليه أئمتهم ولكن سيف المهدى يخطرهم للخضوع له. وهو الذى يقتل السفيانى، ويأتى إليه عيسى بن مريم شرقى دمشق فى صلاة العصر فيتنحى له المهدى ليؤم الناس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. والمهدى يرفق المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص(٨).

من الجائز أن تصوراً كهذا للمهدى، وفى إطاره العام لا فى تفاصيله، كان يساور الجمهور السودانى المسلم قبل عام ١٨٨١م وهم يرون سلطة مسلمة كالسلطة التركية المصرية تسومهم ألفسف، وتضع عليهم الضرائب، وتنهاز إلى مجموعة دن الأخرى، وتصادر تجارة الرقيق، التى تشكل أساساً اقتصادياً لم تنفخ الظروف لإلفائه(٩). فإذا أخذنا فى اعتبارنا التبرجية والقاموس الصوفيىين اللذين ترهوع وجدان الجمهور المسلم فى ظلهما، بل وإذا تجاوزنا ذلك إلى تحير وجود تقليد "المهدى" بصورته المهددة كما حمل تبعته نفر من مسلمى السودان، لسلمنا بأن محمد أحمد المهدى إنما كان يخاطب جمهوراً ناضجاً للثورة من حيث التبعة الفكرية والاجتماعية.

لم يكن تقليد "المهدى" حبيس بطون الكتب فقد بشر به حمد النحلان -وهو



فى مكة- عام ١٨٦٠ على عهد الفونج وأرسل حواراه ميرف ليعلن ظهور المهدي، فأمر الملك بانى أبو بقر يقتله وجره، فأرعدت لذلك السماء، وهطلت الأمطار فى غير وقتها وحطمت السيول المنازل وأحدثت جثاة ميرف غوراً يسمى خورخنيجر(١٠). وفى سياحات محمد أحمد المهدي فى أنحاء السودان كان يسمع بأننه الأمنية الصادرة من الأهلىن يظهر المهدي، وكيف كانوا يحسبون المهدي كل رجل شديد الفيرة على الدين كثير المعرفة. ولعل فى الرحلة التى تحمل عسرها ومشقتها الخليفة عبد الله من دارفور إلى الجزيرة بسبب ما أوحى إليه والده الصالح قبل وفاته من أنه سيلتقى بالمهدي وحده بصفاته وعلامات(١١) ما ينبئ من توفر هذا التصور للمهدي فى الـذهن الشعبي. ويزيد ذلك إيضاحاً التقليد السائد بين حيران الشيخ القرشى -شيخ المهدي- بأن المهدي المختلر سينبثق من بين صفوفهم، وأن الشيخ القرشى قد أوما بالمهدية لـمحمد أحمد المهدي. وفى معرض السخرية بـمحمد أحمد المهدي، وفى التنبؤ بالفشل العتسمى لـحركته، يعيد المفتى شاكر إلى الألهان الهلاك الذى حاق بمن أدعى المهدية من قبله كإبراهيم السودانى، الذى أدعى المهدية بالخرطوم، واتخذ محمد المهراف وزيراً، ثم تلاشى أمره بقوة الحكومة. وكذلك الشيخ أحمد بن عبيد الذى أدعى المهدية بصعيد مصر فقمعته الحكومة وباء أمره بفشل ذريع(١٢). إزاء هذه الشذرات، التى بإعادة تركيبها وتنسيقها، يتجلى لنا التكوين الفكرى للذهن الشعبي من حيث الاستعداد والتهيئة لتقبل أمر الثورة والجهاد باسم المهدي دون أن يحس برغبة أو شك. فى هذا الصدد كان محمد أحمد المهدي إذاً يمتلك أفئدة جمهور السودانين لأنه يستند إلى تقليد مهد له نوع الثقافة الذى كان يسيطر على الـذهن الشعبي، واضطلع به فى فترات متباعدة وإن تباور وتكشفت فى السنوات التى سبقت ١٨٨١م بقليل- رجال غرسوه عميقاً فى البيئة السودانية.

من الجانب الآخر كان محمد أحمد المهدي فى عكوفه على الأخذ من المجرى الصوفى العام الذى يملأ الوجدان الشعبي، وفى المعاناة الصوفية التى كان يمر بها من يد قطب صوفى إلى آخر لتأهيل نفسه لمواجهة الواقع الذى تردى إلى انحطاط فى القيم الدينية، قد صمم على رفع راية الزهد، وتحكيم القرآن والسنة. تحت هبط الفكر والواقع الأخذ فى الانهيار والتخثر عثر محمد أحمد

المهدى على تصور "المهدى". فالطريقة السماوية، التي ترعرع في مركزها بأم مرعى -شمالى الخرطوم- تحت الشيخ محمد شريف نور الدائم، انحدرت إلى السودان بإشراف الشيخ أحمد الطيب البشير، الذى أخذ الطريق على الشيخ عبد الكريم السمان بالمدينة المنورة، والذى تتلمذ بدوره على السيد مصطفى البكرى وهو القائل: "أنا وزير المهدى فمن شاء منكم قليد إلى ويهتدى". وقد ارتاب رجل فى قول الشيخ حين لقى الشيخ مصطفى البكرى ربه ولم يشهد أو أن المهدى. فاجاب محمد عبد الكريم السمان بأن الشيخ صادق فيما ذهب إليه لأن السلطان حين يبعث بجنده إلى مكان ما يضع فى قيادتهم نفراً من أمرائه، فيمهدون له الأرض، فيلحق بهم. فمن الأمراء من ينتظره على قيد الحياة فيلاقيه ومنهم من يقتل. ويروى من الشيخ عبد الكريم السمان قوله "أنا خاتمة الولاية الحميدية ومذهبه مذهب محى الدين وطريقتي قادريه". ومحى الدين المقصود هو محى الدين بن العربى . وقد توصل مكى شبكية إلى حقيقة وجود مؤلفات الشيخ محى الدين بن عربى فى متناول المهدى حين كان فى أم مرعى مع أستاذه أو بعد ذلك بدليل الإشارات العديدة إلى ابن العربى وخاصة كتابه المشهور "الفتوحات المكية" فى منشورات محمد أحمد المهدى. وقد تثبت مكى شبكية من ذلك بالرواية التى عثر عليها فى كتاب "أزاهير الرياض" للشيخ عبد الحمود نور الدائم وفيها دليل على وجود هذا الكتاب فى أيدي متصوفة ذلك العصر(١٣).

ومن مجموع الأحاديث والتصورات، التى أثبتت بواسطة أقطاب الصوفية حول مسألة المهدى، راح محمد أحمد المهدى يأخذ منها جميعاً ما يناسب ظروف دموته، وما يبرزها فى توافق مع التقليد المائد حول المهدى من حيث نسبه وصفاته ومكان ظهوره وعلاماته ووزرائه، بهدف أن يقتل فى المهد كل معارضة قد تقوم على مدم استيفائه لشروط المهدى، ولتخرج دموته للناس فى شكل ينسجم مع تصورهم للمهدى، ولتجذبهم إلى مواقعها حماساً وتأييداً. لم يتقيد محمد أحمد بحرفية النصوص التى تشير إلى أن مكان ظهور المهدى هو مكة أو المدينة أو جبل ماسة فى المغرب، وإنما توجه إلى جبل قدير فى جبال النوبة بأمر من الرسول (صلم) ليستقر فى موضع يقال له ماسة. ولم يتأكد لنا وجود موضع بهذا الاسم بجبل قدير. ونستنبط من هنا أن محمد أحمد المهدى إنما

كان يهدف إلى مطابقة التقليد القديم حتى يفوت، الفرصة على متنازليه في الرأي، وربط ذلك كله بهاتف من النبي (صلم). ولقد تعرض اسم محمد أحمد إلى الحذف والاختصار إلى "محمد" فحسب ليواطئ اسم الرسول (صلم) فيتحقق بذلك شرط من شروط المهدي وهو أن يواطئ اسمه اسم النبي عليه السلام. وفي مسألة النسب قال محمد أحمد المهدي بنمبته إلى الرسول (صلم): "نأبى حسنى من جهة أبيه وأمى كذلك من جهة أمها وأبرها مباسى والعلم لله أن لى نسبة إلى الحسين". (١٤) ليستوفى التقليد القائل بأن المهدي من هجرة الرسول (صلم). وكان في التصور الراسخ أن على الخد الأيمن للمهدي المنتظر خالاً، واستوفى محمد أحمد هذا الشرط حين أخبره سيد الوجود عليه السلام بأن الله قد جعل على خده الأيمن خالاً علامة للمهدية. وأضاف محمد أحمد إلى العلامات التي خصه بها الله تعالى راية من نور تكون معه في حالة الحرب يحملها مزاثل عليه السلام، فيثبت الله بها أصحابه، وينزل الرعب في قلوب أعدائه (١٥). وعلى كثرة ما ذكرت الرايات في التقليد السائد حول المهدي لم تذكر، فيما أعرف، راية يحملها مزاثل على وجه الخصوص. ولعل في هذه الإضافة ما يكشف عن الظروف النوعية الخاصة لدعوة محمد أحمد المهدي في السودان. وقد كان من الاعتقادات الشائعة أن المهدي المنتظر يعين لاتباعه المراتب، وأنه يجعل لكل تابع عملاً يوازي هذه المرتبة، وعمل المهدي بهذه القاعدة، وقد صرح بأن أدنى أتباعه له مرتبة أكبر من مرتبة الشيخ عبد القادر الجيلاني وهي مرتبة القطبية (١٦).

وجدير بنا أن نقف من بعد أن هيا محمد أحمد المهدي نفسه للمهدية، وبذل ما في وسعه لمطابقة التقليد السائد حول المهدي في أوصافه وأشرافه، لتندارس استفادة المهدي من الأخيلة والتصورات الراسخة في ذهن الشعب آنذاك لكسب الانتصار، ولجذب قطاعات واسعة من المجتمع إلى مواقع الثورة. من جملة تلك التصورات تبرز في المقدمة الرؤيا المعروفة بالحضرة النبوية حيث يجتمع النبي (صلم) بأقطاب الأولياء -الأحياء منهم والأموات- مع الغفر عليه السلام لتأمل أمر الكون والديانة. وقد استفاد المهدي من هذا التصور للحضرة النبوية وعمل أن تضم الحضرة النبوية، التي تناقش مسألة اختياره للمهدية، نفراً من أقطاب الصوفية -السودانيين منهم وغير السودانيين- الذين لهم في

قلوب الأهلين تجلة واحترام وتقدير. وكان المهدي، في الحضرات النبوية، يخاطب في جمهور السودانيين ولاءاتهم الموزعة على شيوخ الطرق لتتحد من تحت رايته، ويصور مباركة أولئك الشيوخ له ليستيقن أنصارهم من مهاديته. ولقد سبق محمد أحمد المهدي في هذا السبيل الشيخ بدوي أبو دليق على عصر الفونج حين سعى لتوحيد الطريقة القادرية بعد انقسامها إلى شعبة المهيم، وشعبة إدريس بن الأرباب. كان الشيخ بدوي أبو دليق خليفة لشعبة المهيم فتزوج بعائشة خليفة الصادق، وبذل جهده للتخلص من الشيخ حمد بن الشيخ إدريس خليفة شعبة الشيخ إدريس بن الأرباب، فآثار غباراً كثيفاً حول بخل الشيخ حمد لينتقص من قدرته على تولي الخلافة، ونسج من ثم قصة حول حضرة من الأولياء التي فيها الشيخ عبد القادر، والشيخ إدريس، والشيخ حسن، والشيخ عبد الرزاق، والشيخ الزين، أستاذ الشيخ بدوي أبو دليق في العلم، فأجلسوه على كرسي من الذهب، فأمر الشيخ عبد القادر الشيخ إدريس أن يعطي الشيخ بدوي ثاره، وأمر الشيخ حسن أن يعطيه سيف ولايته، ثم أشار من بعد ذلك للماهرين لمباركته فبارك له الجميع ذلك (١٧). فلتأمين خلافة الطريقة القادرية، ولغرض شمل الطريقة القادرية بزعامته، نسج الشيخ بدوي أبو دليق هذه الرؤيا كسلاح يجرده به المنافسين من إجماع أقطاب الطريقة القادرية عليهم، وليؤكد أن البيعة انعقدت له بواسطة أولئك الأقطاب، ممسحاً شبيهاً بهذا، أو مستنداً على مناصره الأولية على الأقل، كان دأب محمد أحمد المهدي لجذب ولاءات السودانيين المتعددة المسالك، وبلورتها في مجرى الثورة الرئيسية. ففي منشوره إلى الشيخ محمد الطيب البصير ينصب المهدي حضرة نبوية، ويجري حواراً بين الحضور من السلف الصالح خلاصته خلوص تأييدهم ويقتنهم ومباركتهم لمهدي محمد أحمد المهدي. في تلك الحضرة يقول النبي (صلم) للفقير عيسى أن شيخك هو المهدي فيجب بآئه مؤمن بذلك فيعلق النبي (صلم) بأن من لم يصدق بمهاديته كفر بالله ورسوله. وكرر ذلك ثلاثاً. ويخاطب الشيخ (الخليفة) عبد الله الجمع قائلاً: إنه مؤمن بالمهدي، ولكن لم يصدق به الناس بعد، فيتكلم الشيخ الطيب قائلاً بأن محمد أحمد، حين ولادته، عرف مهاديته أهل الباطن والحقيقة، فلما أتم أربعين يوماً عرقته الجمادات والنباتات، ثم يعظ الشيخ الطيب المهدي بأداب الطريقة والمهدية، وبما ينبغي أن تكون عليه هيئتهم حين يدخلون قدير. ويتضمن الشيخ التوم لركب المؤمنين

بمهدية محمد أحمد، ويقرأ الشيخ البصير على محمد أحمد السلام بالمهدية، وكذلك يفعل الشيخ القرشي، ثم يمدانه بتصانئهما. ويتدخل الشيخ (الخليفة) عبد الله من جديد ليقول بإنكار الناس لمهدية محمد أحمد فيؤكد له الشيخ القرشي صحة مهديته، لأن الشيخ الطيب، قبل مماته، أفضى إليه بأنه يدرك المهدي ويلاقيه، وأنه شفيقه بعينه. ويحدث الشيخ (الخليفة) عبد الله النبي (صلعم) والشيخ عبد القادر الجيلاني عن إنكار الناس للناس للنبس الجبة، فيرد النبي (صلعم) عليه بما يرضيه، ثم يأمر جبريل والنبي الخضر بأن يتبعا المهدي ولا يفارقاه. ويذكر المهدي في المنشور وعد النبي له بالبيعة في مكة (١٨). ففي مثل هذه الحضرة النبوية - وهي تعبير وتصور مألوف في القاموس والذهن الشعبيين- يستند محمد أحمد المهدي بالسلف الصالح، وأقطاب الصوفية ليعلموا. في مجملهم، وبحضور النبي (صلعم)، يباركتهم للمهدي ليتخذ من ذلك شهادة يعرضها على أحيائهم وأنصارهم ومريديهم ليأمن تجاوز التناقض بين ولائهم القديم الراسخ والولاء الجديد الذي يدعوه إليه، على الأقل، في هذه المرحلة الأولى من مراحل التجميع والتعبئة.

ولعل في الكرامات والإشارات التي صاحبت مسيرة الثورة المهدية ما يزيح النقاب عن طبيعة تكوين الذهن الشعبي القائمة على الانتصار للدليل الصوفي، وعن مناخه الذي تملأه الأخيلة، والرؤى، واقتحامه الشاذ من الحوادث بالتأويل، واعتباره كرامات للأولياء والصالحين. فقد ظهر في ٢٨ سبتمبر ١٨٨٢م نجم ذو ذنب كبير في سماء السودان امتد كشراع السفينة. وكان يطلع كل يوم قبيل الفجر، ويتمدد حتى يخفيه نور الشمس، وبقي على ذلك أياماً. وفي اعتقاد جمهور السودانيين أن حدثاً كهذا ينذر بشؤم على البلاد وقد حسب أنصار المهدي ذلك شؤماً كبيراً على الحكومة (١٩). وحين انتصر المهدي على حملة راشد شاع أن المهدي يحارب بسيف القدرة، وأنه يحول رصاص العساكر إلى ماء فلا يضره بآنصاره، وأن النار خرجت من حراب الأنصار وسيوقعهم فأحرقت أجسام العساكر. وروى بعضهم أنهم رأوا بأعينهم اسم المهدي مكتوباً على ورق الشجر وبيض الطيور البرية (٢٠). وفي خطاب محمد أحمد المهدي للشلالى نجد أثراً من هذا الاعتقاد السائد حيث يقول "وأيضاً قد شاهد جمع من الأخوان التهاب النار في أعضاء العساكر المقتولين جهاراً تعجيلاً لعقوبتهم وإظهاراً

لحقيقتهم(٢١)\*. وقد تحدث الناس عن محاولة لاغتيال المهدي بواسطة عبد الله ود إبراهيم. وقد عزي فشلها -في رواية- إلى أن رصاص مسدسه لم ينطلق، وفي رواية افتضح سرها للمهدي قبل تنفيذها(٢٢). وفي مضمون الكشف والتنبؤ شاع عن المهدي أن النبي (صلعم) قد ظهر له وأخبره بأمر التقرير الذي بعث به محمد سعيد باشا، مدير إقليم كردفان، والرؤساء المعتقلون في مدينة الأبيض إلى عبد القادر باشا، حاكم دار السودان، ذكروا فيه الأسباب التي حملتهم على التسليم للمهدي وختموا عليه. ولكن يقال إن يوسف منصور وكيل بوليس الأبيض خاف أن يقع التقرير في يد المهدي فينكل بهم فأفصى للمهدي بأمر التقرير.(٢٣)

وفي مواجهة دعوى العلماء بأن محمد أحمد المهدي خارج على السلطان، الذي لم يكفر أو يكفر أهدأ، كان المهدي ينمى نظريته الخاصة من مسألة السلطان والخروج عليه في إطار منهجه القائم على الكشف الصوفي. فالمهدي يبرر خروجه على السلطان على أسس تضرب على وتر المظالم العميقة التي يحسها الأهليون. فالأثراك، في نظره، قد بسط الله لهم النعم فظنوا أن الملك لهم فخالفوا الرسل والأنبياء، وحكموا بغير ما أنزل الله، وأساءوا إلى الدين، فخذلهم الله، فنالت ثورته منهم وانقلب أمرهم شر منقلب. ويغلظ المهدي على الذين لم يستجيبوا إلى نداء الهجرة ويذكرهم "أن الترك كانوا يسحبون رجالكم بالسلاسل ويسجنونهم في القيود ويسرون نساءكم وأولادكم ويقتلون النفس التي حرمها الله بغير حقها وكل ذلك لأجل الجزية التي لم يأمر الله بها ولا رسوله ومع ذلك لا يرحمون صغيركم ولا يوقرون كبيركم كيف نسيتم هذا وتخلفتم عن الجهاد ولم تأخذكم الغيرة في دين الله ولا في انتهاك محارمه فما جوابكم عند الله حيث لم تجيبوا داعي الله ومع إهانة الترك لكم وذلهم إليكم كنتم سامعين طامعين منقادين لأمرهم حيث ما أمروا(٢٤)". فالطاعة للسلطان الجائر، في تصور المهدي، مذلة وخذلان للدين واستخذاء أمام تيارات الإفساد والظلم والانحراف. ويقوم الركن الآخر من نظريته بأخبار من سيد الوجود (صلعم) بأن الأثراك كفار(٢٥) وأن طاعتهم بعد "أمام الدين كفر وضلال لأنهم كفار مخالفون لحدود الله تعالى وساعون في إطفاء نوره فإن تعرضوا عليكم فقاتلوهم فقد جازكم الله قتالهم ووعدهم بالنصر ما دامت نيحكم الله وبالله قال تعالى إذن

للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصحهم لقدير ولينصرون الله من ينصره أن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم إلا أن حزب الله هم الغالبون(٣٦)”. إذاً فقد سوغ محمد أحمد لنفسه الخروج على السلطان على أساسين أولهما: خروج الأتراك على الدين واستبدادهم بالأمر وحكمهم بغير شريعة الله ورسوله، مما أرهق الأهلى وأضر بهم أبلغ الضرر، وثانيهما فى اعتراضهم سبيل دعوته كإمام، ومحاولتهم إطفاء نور الله الذى يعمل على بثه وتنوير الحياة به. والشئ الراسخ عنده ألا ولا ولا طاعة لأحد من بعد ظهور الإمام. ومن جديد، وفى مضممار العلاقة بين السلطان والرعية، يأخذ المهدي زمام المبادرة بنظرية تخاطب السخط الناجم عن مظالم الأتراك، وتزوده بالتبرير للثورة على حين كانت جهود العلماء تسمى إلى تثبيط همة ذلك السخط، وصب الماء البارد عليه، وتزيين النظام التركى المصرى فى وقت تكشف لقطاعات الجمهور الواسعة مساوئها، وحشيتها، ووقعه الباهظ عليهم.

فى المناظرة الفكرية والحوار الذى اشتبك فيه مع العلماء كان المهدي على علم مسبق بطائفة العلماء كمقبة تنفجر فى طريقه بنص ابن العربى القائل بأن أمداء المهدي مقلدة العلماء وخاصة المسلمين، فلم يفتأ بهم كأمداء فكريين. وقد دفعه ذلك إلى أن يعد لهم العدة فقد سعى لاستيفاء شروط وأوصاف المهدي لى ينزع منهم الحجة، ويقلل مما قد يؤخذ عليه فى دعائهم لشل حركته وصرف الناس عنه. وبرغم معرفته ويقينه وتوقعه لمقاومة طائفة العلماء له فقد كاتبهم، وكاتب على الأخص، الشيخ الأمين الخريزى، مميز علماء السودان، للانخراط فى سلك المهدي. وحين رأى أوزارهم وإعراضهم عنه مال المهدي ليوصل باب الحوار معهم. وفى خمرة حرب النصوص والتوقيات التى شنتها عليه طائفة العلماء، كان المهدي قد حدد موقفه سلفاً من النصوص إذ أثار نفر من أنصاره نصوصاً حول مسألة تقسيم الفتيمة فنهاهم عن ذلك قائلاً: “ولا تعرضون لى بنصوصكم وعلومكم من المتقدمين فلكل وقت ومقام حال ولكم زمان وأوان رجال(٣٧)”. كما حدد موقفه من قضية توقيت ظهور المهدي بقوله “ومعلوم أن الأمور تجري على علم الله وأن الله ينسخ ما يشاء وعلم العبادات لا يزن فى علم الله نقطة بالنسبة إلى بحار الدنيا ولله المثل الأعلى كما قال الضفر لموسى عليه السلام ولا سيما علم المهدي كعلم الساعة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ولم يعين وقال

صلى الله عليه وسلم كذب الوقائون وفيما ذكره محي الدين بن العربي في تفسيره في هذا المعنى كفاية وقال الشيخ أحمد بن إدريس كذبت في المهدي أربع عشر نسخة من نسخ أهل الله وقال سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حالة ينكرونها(٢٨)”. ليس هذا فحسب بل وحدد المهدي موقفه من طائفة العلماء التي زودته نظرية المهدي على مستوى عمومياتها باليقين حول مدانها ومقاومتها لدعوى المهدي المنتظر. حين لمس محمد أحمد المهدي ذلك العداء في الممارسة العلمية كان أميل إلى أن يوصد باب النقاش والحوار والمناظرة. لقد سأل المهدي نفسه هل يرد على خطاب وصله من الشيخ الأمين الضريير أم لا يرد، وانتهى بالرد عليه “ولكن قد علمت أن الهداية ليست من كثرة البيان وأنتك إن أمنت النظر في تصديقك بمهديتي وجدت جواب ذلك أوضح من الشمس(٢٩)” وكان محمد أحمد قد كتب من قبل إلى الشيخ الأمين الضريير يحكي له عن اجتماع النسي (صلمع) بأرواح الذين أنكروه مهديت من الأولياء والعارفين والعلماء العاملين، ومن توبيخه لهم، ومن عده لهم للنعم الدينية والدنيوية والظاهرية والباطنية التي أنعم الله تعالى عليهم بها، ومن جحودهم وشتمهم في الشكر، ومن أن محمد أحمد قد طوق بالمهدية لأنه قد شكر الله، فولاه عليهم، فعالمهم ينكرون ويحاجون! وكيف طلب أولئك النفر من العلماء والأولياء العفو من المهدي بتوجيه من الرسول (صلمع). ويختم منشوره قائلاً “فمن له سعادة صدق يأتي المهدي المنتظر ومن جعل الله له عوارض تصده عن التصديق بالمهدية وقد دلت كرامات على صدق أخباري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن لا تنفع الكرامات والآيات من أراد الله شقاوته(٣٠)”. لقد تبين للمهدي من خلال هذه المناظرة الخطئين المتوازيين اللذين يقف عليهما هو والعلماء: بين منهج في المعرفة قائم على الكشف، وآخر قائم على الظاهر، ومسلكين في الحياة، مسلك ينحو للزهد وللانتصار للإسلام والمسلمين، ومسلك يلتصق بجهاز الحكم القائم ويغرق في جاهه ورتبه وماله(٣١). وأفضى به هذا التبيين إلى تركيز جهوده والكف عن بعثرتها في إقناع العلماء وكسب انحيازهم إليه.

كما كان الواقع الاجتماعي لجمهر السودانيين في الفترة ما قبل ١٨٨١م يبشر بالثورة، فيحمل نذرها ومساتها وتطلعاتها في جذباته مما لا يجدي معه وهط العلماء، أو استنجاد الإدارة التركية المصرية بهم للمزيد من تسويغ حكمها



واستمراره. وكان ذلك يدمغ جهود العلماء بالفشل منذ الوهلة الأولى. كذلك كان الذهن والوجدان الشعبيين، بفضل التربية التي منحها لهما ذلك اللون الخاص من الإسلام الذي جمع بين التصوف والعلم في ظل الفونج والأثرار، قد انتهيا إلى تصميم شديد المساسية والاستجابة للمعرفة الإلهامية القائمة على الكشف والاستشراق والرؤيا والكرامات، وظلا بمعناى من تأثير النصوص والتعامل والاحتجاج بها، الذى هو قوام المدرسة السنية الفقهية، إذأ فالمهدى كان يخاطب الجمهور السودانى بأسلوب يضرب على وتر مسفتهم، ويستثير أذهانهم، ويلهب عاطفتهم، على حين كان العلماء، فى عزلتهم الاجتماعية فى طبقات الجهاز الإدارى، يخاطبونه بمنطق بارد جاف لم يالفه دافماً من نظام يورثهم الفاقة والتعذيب والمذلة.



## ملحق رقم (١) رسالة السيد أحمد الأزهرى فى تكذيب دعوى محمد أحمد المهدي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى خصَّ من اصطفاه بالهداية وهدى من وفقه إلى سلوك سبيل الرشـد بمحض العناية والصلاة والسلام على حبيبه ورسوله الذى أنزل عليه كتابه الذى لم يفرط فيه من شئ وعلى آله وأصحابه الناهجين منهاجه فى تبين الرشـد من الغي.

"أما بعد فاقول وأنا الذى من كل حول وقوة برئ الفقير إليه تعالى "السيد أحمد المعروف بالأزهرى ابن الشيخ إسماعيل الولى الكردفانى" أفاض الله تعالى عليّ وعلى المسلمين من فيض مدده الرحمانى. أنه لما كانت النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وهامتهم من الدين وقد ورد ذلك فى الأحاديث الصحيحة من سيد المرسلين وخاتم النبيين وورد منه أيضاً من لم ينصح فى ديننا هذا فليس منا أى ليس تابعاً لسنننا وورد منه أيضاً من لم ينصح فى ديننا هذا فبيعته منقوضة وغير ذلك مما لا يمكننا إيرادـه هنا من لى إن أتدركه نفسى والمسلمين من إتباع الوسوس الشيطانية واقتحام سبيل المهالك بالتسويات النفسانية وذلك لما تحقق عندى من عموم البلوى التى انتشرت ببلاد السودان حتى ضاعت بسببها الآلاف المكررة من دماء المسلمين وأموالهم خصوصاً فى جهات سنار وجهات كردفان وانجبرت الحكومة العثمانية على بذل التكاليف لتحصيل العدد والعُد غيرـة على الدين والإسلام وأهله لأجل الذب وردع المفسدين بسطوة الدولة وقوة المدد. وحيث أن شتيت القبائل من العربان وغيرهم أغلبهم عوام وقد قام بأفكار أرباب العقول الضعيفة ما قام بها من الأوهام فظفراً لما سمعوه من دعوى المهدي التى قام بها محمد أحمد وصدور مكاتبات منه لبعض من يظن أنه يعتمدـها وتكون له كالمستند وقد هيجت تلك الدعوى وما اشتملت عليه من المكاتبات فتنة عظيمة بين المسلمين حتى صار البعض منهم يقتل بعضاً ويذهب ماله من غير حق الإسلام وغاب منهم ما حذر الشارع (صلعم) وصرح بأن ما كان مماثلأ لما ارتكبوه لا يشك فيه بأنه حرام. وكان قبل خروجى من محل وطنى كردفان قد بلغنى أن مدعى المهدي المذكور

قد خاطبني بكتاب وكنت حريصاً على وجدانه والنظر لما اشتمل عليه من الخطاب ولكني لم أجده ولم أجد أحداً يكتفي لي لكي أبني عليه مخاطبة تشتمل على ما لا بد منه من النصيحة وأوضح فيها ما يحتاج إليه من النصوص الصريحة رجاء متى بانها إن وصلت إليه وتليت بين يديه فإنه لا يسمعه إلا الرجوع إلى الحق ومقابلة أولى الأمر بالسمع والطاعة وتسكين هذه الفتنة التي هاجت بين الخلق وما كنت أظن اشتداد هذه الفتنة يبلغ هذه الغاية حتى مرت بجزيرة الخرطوم قاصداً التوجه إلى مصر المعروسة ويعد وصولي إلى الخرطوم تراكمت عليّ المخاطبات بوصول تلك البلوى والفتنة إلى ما ليس له نهاية. ثم لما حضر صاحب الجلالة والشهامة والرأي السديد والتدبير الكامل والبسالة والخفامة ناظر الديوان وحكمدار عموم الأقاليم السودانية "سعدتو عبد القادر باشا" بلغه الله تعالى غاية الأمنية بمركز الحكومة الذي هو في الخرطوم وبسديد رأيه دبر الأمور ورتب الترتيبات ونشر راية الأمن واجتهد في نشر ما يكون به إصلاح العموم ومن الجملة فإن الواجب علينا القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاجتهاد في بذل النصيحة ودرء الشبه التي قامت بأفكار من ليس لهم قريحة بليارد الأدلة المأخوذة من الأحاديث الصريحة وأقوال أهل العلم المعتمد على أقوالهم الصحيحة مسى أن يكون في ذلك نفع للعموم وردع للمفسدين بما يكون لهم من الدين معلوم وقد ألفت هذه النصيحة التي سميتها "النصيحة العامة لأهل الإسلام من مخالفة الحكام والخروج عن طاعة الإمام" وعند شروعي في ما قصدت بعون من عليه اعتمدت قلت:

"أعلموا أيها الإخوان في الإسلام الراغبون فيما مدد الله تعالى من الكرامة والإنعام أن الله سبحانه وتعالى بين لعباده طريق الضلالة وطريق الهدى وأنه مراقب لهم في جميع أحوالهم وأفعالهم ولم يتركهم سدى واختار من عباده أناساً أولاهم أسرار المملكة وأمر بطاعتهم وجعل مخالفتهم مؤدية إلى الويل والتهلكة قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالسمع والطاعة وأن وليّ عليكم عبد حبشي. وقد نص العلماء على أن الخروج عن طاعة الإمام حرام. وقال عليه الصلاة والسلام من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصي أميري فقد عصاني. وقد نص العلماء أيضاً على أن الإمام لا يعزل ولا تنبذ بيعته ولا يطرح عهده إلا إذا أمر أحداً أن يكفر أو كفر هو أي الإمام وأما إذا لم يكفر فإنه لا يعزل عن الإمامة ولا ينبذ عهده ولا تطرح

بيعته ولو زالت عنه العدالة واتصف بالفسق كما عليه أهل التحقيق. وحيث علمتم ما أوردته لكم من النصوص من أن طاعة الإمام واجبة عليكم وأن خروجكم عن طاعته حرام عليكم وأنه لا يصح لكم نبذ مهده وطرح بيعته ولو اتصف بالفسق ما لم يكفر فكيف يسوغ لكم الاستماع لما نقل عن محمد أحمد من دعوى المهدي والافتراء بما نقل عنه من الأقوال في المخاطبات مع أن دعواه المهدي ليس له دليل عقل ولا نقل يوافقه على صدقه فيها وما أنى أنكر لكم أدلة تناقضه في دعواه المذكورة:

أولها: أن محمد أحمد المنقول عنه أنه مدعى المهدي مولده ببلاد السودان وذلك معروف متواتر عند جميع من يعرفه من أهل مصره فضلاً عن كونهم يعرفون أباه وأمه وأنهما مما يطلق عليهما اسم الدناقلة ولو أن ذلك نسبة إلى البلد ولم ينقل أحد أنه توجه إلى مكة ولا إلى المدينة. والذي ذكره العالم المحدث شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي تزيل مكة في كتابه الصواعق المعرقة في الرد على أهل البدع والزندقة نقلاً من الإمام على كرم الله وجهه أنه قال مولد المهدي بالمدينة.

ثانيها: أن المحققين من العلماء ذكروا من الحديث الذي أخرجه أبو نعيم ليحيى بن أبي حمزة عن رجل من مقلبي أئمة الشيعة أني سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جبهته. وما أخرجه الروياني وغيرهما المهدي من ولدي وجهه كالكوكب الذي اللون لون عربي والجسم جسم إسرائيلي أي طويل. وورد أيضاً في حليته أنه شاب أكحل العينين أزج الحاجبين أقنى الأنف كث اللحية على خده الأيمن خال أ هذه الصفات المذكورة في صفات المهدي مفقودة في محمد أحمد المذكور فإنه حضر عندنا بكردهوان في مدينة الأبيض مركز المديرية وحضر عندنا بجامعنا زائراً لنا وجلس مجلسنا ونحن نقرأ وقتئذ درس الحديث في الشمائل الترمذية وهو بالجلس إلى أن فرغنا من الدرس وأنه زارنا وطلب منا الدعاء وتوجه إلى منزله ولم نر فيه شيئاً من تلك الأوصاف بل إنما هو عند جلوسه بمجلسنا لم نر منه إلا الرزانة والخضوع والصمت وكان ذاك في الربيع الأول ثم رجع إلى جزيرة أبا. وأقام فيها أشهراً. ثم بلغنا أنه تفوه بتلك الدعوى وقيل أنه قال أنه له خال في خده الأيمن فإن ثبت ذلك مع عدم ثبوت بقية الأوصاف لم يقد شيئاً.

ثالثها: أن الذي ذكره العلماء المحققون أن ظهور المهدي بعد أن يكشف القمر

فى أول ليلة من رمضان وتكسف الشمس فى النصف منه ومثل ذلك لم يوجد منذ خلق الله السموات والأرض ومن المعلوم أن محمد أحمد المذكور تفوه فيما قيل بتلك الدوى بجزيرة أبا فى شهر شعبان وأن رمضان قدم ولم ينقل عن أحد كسوف القمر فى أول ليلة منه ولا كسوف الشمس فى النصف منه وذلك دليل واضح على أن المهديّة التى ادّعاها لم يظهر فيها ما يدل على دعواه.

رابعها: أنه نقل عن الإمام المصطفى الجاه بين الحقيقة والشرعية الشيخ الشعرائى أنه قال فى مختصره روى أنه يخرج فى آخر الزمان رجل يقال له المهدي من أقصى المغرب يمشى النصر بين يديه أربعين ميلاً رأياته بيض وصفى فيها رقوم وفيها اسم الله الأعظم مكتوب فيها فلا تهزم له راية. وقيام هذه الرايات وانجماؤها من ساحل البحر بموضع يقال له ماسة من جبل المغرب فيبعث هذه الرايات مع قوم قد أخذ الله تعالى لهم ميثاق النصر والظفر أولئك حزب الله هم المفلحون أهـ وقد علمت أن محمد أحمد المذكور لم ينقل عن أحد أنه رآه توجه إلى أقصى المغرب ولم يكن بجبل المغرب الموضع الذى يقال له ماسة بل أن المسمر الآن أنه بجبل قدير من جبال الصميد وإن قال قائل بأن جبل قدير هو الذى يقال له ماسة يرد عليه أنه ليس بجبل قدير بحر له ساحل ولم يحصل منه بعث رايات بالصفات المذكورة وأن من بيدهم الرايات الزاهمين أنهم وزراء له قد اتضح لكل أحد غلظهم وقتلهم على يد عساكر الحكومة ولم يأخذ الله لهم ميثاق النصر والظفر.

خامسها: أن شهاب الدين أحمد بن حجر قد ذكر ما أخرجه ابن عساكر عن على كرم الله وجهه إذا قام قائم آل محمد (صلم) جمع الله أهل المشرق وأهل المغرب فاما الرفقاء فمن أهل الكوفة وأما الأبدال فمن أهل الشام ثم قال وصح أنه (صلم) قال يكون اختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من المدينة هارباً إلى مكة فيأتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه وهو كاره فيبایعونه بين الركن والمقام ويبعث إليه بعث من الشام فيخسف بهم بالبيداء بين مكة والمدينة فإذا رأى الناس ذلك أتاه ابدال أهل الشام وعصائب أهل العراق فيبایعونه ثم ينشأ رجل من قريش أخواله كلب فيبعث بعثاً فيظهرون عليهم وذلك بعث كلب والخيبة لمن لم يشهد غزيمة كلب فيقسم المال ويعمل فى الناس بسنة نبينهم (صلم) أهـ ولا يخفى على العاقل أن الإمام الذى هو خليفة رسول الله (صلم) موجود الآن فلم يست ولم يحصل اختلاف فى الخلافة حتى يدميها أحد فدعوى

محمد أحمد بالخلافة الكبرى والمهدوية مع وجود الخليفة وطلبه من الناس مبايعة فيه مخالفة لنفس الحديث المتقدم فضلاً عن كون نبد عهد الخليفة الموجود وطرح بيعته مع أنه لم يكفر لا يجوز شرعاً، وما ذكرناه يعلم رد جميع الأدلة التي تنقل عنه بأنه يستدل بها على إيجاب طاعته وإلزام موافقته لأنه لم تثبت امامته مع وجود الإمام فجميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الممزوة إليه بأنه يستدل بها مسوقة في غير موضعها.

سادسها: إن الذي رواه الإمام أحمد وغيره المهدي منا أهل البيت يصلحه في ليلة أ هـ والمعروف منذ جميع المعاصرين أحمد أحمد المذكور أنه قد سلك الطريقة الخلوتية على يد الشيخ القرشي وعلى يد غيره وحضر مجالس العلم منذ جماعة فعلى تقدير إصلاحه من المشائخ المذكورين فإنه لا يوافق ظاهر ما رواه الإمام أحمد فضلاً عن كون الإمام المهدي المنتظر من السودان ولم يعهد له شيخ ارشده بسلوك طريقة مخصوصة.

سابعها: إن الحاكم قد روى في صحيحه محل بأمته في آخر الزمان بلاء شديد من سلاطينهم لم يسمع بلاء أشد منه حتى لا يجد الرجل ملجأ فيبيعت الله رجلاً من مترتي أهل بيتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً يحبه ساكن الأرض وساكن السماء وترسل السماء قطرها وتخرج الأرض نباتها لا تمسك فيها شيئاً أهـ والمشاهد في حكومة الدولة العثمانية لم يحصل من حكامها البلاء الذي ذكرناه حتى يخرج المهدي والمشاهد الآن أن كل من وقع في قبضة محمد أحمد مدمى المهدية يسقط عليه لأنه يقتل رجاله وينهب ماله فأين الاتفاق من ساكني الأرض على محبته فضلاً عن الظلم والجور الذي حصل من بعض الناس لبعض وأين العدل والقسط.

ثامنها: إن الإمام الأكبر سيدي محيي الدين بن عربي الصوفي قال في فتوحاته المكية قد استوزر الله للمهدي طائفة خبا بهم الله تعالى في مكنون غيبه أطلعهم كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو إلا أمر الله في عباده فلا يفعل المهدي شيئاً إلا بمشورتهم وهم على أقدام رجال من الصحابة الذين صدقوا الله ما ناهاهم إليه وهم من الأعاجم ليس فيهم عربي لكنهم لا يتكلمون إلا بالعربية لهم حافظ من غير جنسهم ما عصى الله قط هو أخضر الوزراء أهـ فعلم ما ذكره هذا الإمام أن الجانبين على أنفسهم الذين عرضوا أنفسهم للتلف حتى ظهر تعالى الأرض منهم يسيف الحكومة كان ادعائهم الوزارة مجرد تسويلات نفسية وإن

ثبت أن محمد أحمد قد خاطبهم بالوزارة المذكورة أو أقرهم عليها فذلك دليل على عدم دمواء المهديّة.

تاسعها: قال بعض أئمة التحقيق وجاء في بعض الروايات أنه ينادى عند ظهوره فوق رأسه ملك هذا المهدي خليفة الله فاتبعوه فقبل عليه الناس ويشربون حبه وأنه يملك الأرض شرقها وغربها وأن الذين يبايعونه أولاً بين الركن والمقام بعدد أهل بدر ثم تأتيه أبدال الشام ونجباء مصر وعصائب أهل الشرق وأنشأهم ويبعث الله له جيشاً من خراسان برايات سود نصرة له ثم يتوجهون إلى الشام وفي رواية إلى الكوفة والجمع ممكن وأن الله تعالى يزيده بثلاثة آلاف من الملائكة وأن أهل الكهف من أموانه. فالذي عليه الناس الآن من تمنيههم ظفر الحكومة بمحمد أحمد وتصرتها عليه لإزالة المفاسد التي حدثت بأسباب اندهائه هذه الدعوى يناقض نداء الملك واشراپ محبته في قلوب الناس. عاشرها: قد ورد أن الكنوز تفتح في زمن المهدي وأنه يضع الجزية ويقتل من لم يسلم وأجابوا بأن اتصاف سيدنا عيسى بذلك لا يناقض اتصاف المهدي بأن كلا منهما إمام متبع ومقرر لشرعية رسول الله (صلم) وحيث أن الكنوز تفتح في زمانه فلا نفع لأخذ الجزية حتى يشرع أخذها لأن الوسيلة إذا لم يترتب عليها مقصدها فلا تشرع. وورد في رواية للترمذي أن الرجل يجرى إليه فيقول يا مهدي أعطني فيحسني له في ثوبه ما استطاع أن يحمله. وأخرج أحمد ومسلم يكون في آخر الزمان خليفة يحسني المال حثياً ولا يعمده عدأ. وأخرج أحمد الماروني أنه (صلم) قال أبشروا بالمهدي رجل من قريش من عترتي يخرج في اختلاف من الناس وزلزال فيملا الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً ويرضى عنه ساكن الأرض والسماء ويقتسم المال مصحاحاً بالسوية ويملا قلوب أمة محمد غنى ويسمعهم عدله حتى أن يأمر منادياً فينادي من له حاجة إلىّ فما يأتيه أحد إلا رجل واحد فيأتيه فيسأله فيقول أنت السانن حتى يعطيك فيأتيه فيقول أنا رسول المهدي إليك تعطيني ما لا فيقول أحت فيحسني ما لا يستطيع أن يحمله فيلقى حتى يكون قدر ما يستطيع أن يحمله فيخرج به فيندم فيقول أنا كنت أجمع أمة محمد نفساً كلهم دعى إلى هذا المال فتركه فبرئ فيرده عليه فيقول إنا لا نقبل شيئاً أعطيناك هـ فمما ذكرناه في سابق الألة وما ذكرناه هنا يتضح لكل عاقل أن الأمر الآن بالعكس فإين إرسال السماء قطرها وإين إخراج الأرض نباتها وإين غنى القلوب وإين إخراج الكنوز



وأيمن حتى المال وأيمن فيخسانه بل أن الأمر الآن لم تشهد إلا شدته من قلة الأمطار وغلاء الأسعار وتكالب الناس في الدنيا حتى أن بعضهم صار يقتل بعضاً لأجل أخذ ماله وبهذا يتضح لكل عاقل أن هذا الزمن ليس زمن المهدي.

حادي عشر: قال شهاب الدين الإمام أحمد بن حجر قال أبو الحسين الأبري قد تواترت الأخبار واستفاضت بكثرة روايات المصطفى (صلى الله عليه وآله) بأنه من أهل بيته وأنه يملك سبع سنين وأنه يملأ الأرض عدلاً وأنه يخرج مع ميسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام فيساعده على قتل الدجال بباب له بأرض فلسطين وأنه يؤم هذه الأمة ويصلي عيسى خلفه أ هـ وما ذكروه من أن المهدي يصلي بعيسى هو الذي دللت عليه الأحاديث كما علمت أ هـ وقال سيدي محي الدين بن عربي المصوفي الحاتمي الطائفي الأندلسي في كتابه بلغة الفواص في مبحث سيدنا عيسى عليه السلام وتام ملكه موقوف على ظهور المهدي ويظهره يعم النداء وينفتح فم الإحاطة ويسمع الرجل من شركه نعله وعذبة سوطه ويخبره فحذه بما عمله أهل بيته من بعده وتدموهم الأحجار والأشجار لليهود ويفعلون بالقول ما يفعله غيرهم بالفعل فيفتحون القسطنطينية بالتسبيح والتقديس أ هـ فإين ما ذكره هؤلاء المحققون من حال هذا الوقت ودموي محمد أحمد للمهدية فكيف يليق بعقل تصديقه فيها.

وأما ما نقل منه بأنه آدمي. أنه مأمور من رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأنه مصرح في مكاتباته بذلك فإن حاله لا يخلو أما أن يكون رأى رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المنام وأمره بذلك فإن صح ذلك فإن أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) له في المنام بذلك لا يصح له العمل به حيث كان يخالف ظاهر الشرع من الخروج عن طاعة الإمام ونهذ عهده وطرح بيعته فضلاً عن تأدية ذلك إلى سفك دماء المسلمين وتلف أموالهم بغير حق الإسلام وقد نص الفقهاء بأن الرجل إذا رأى رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المنام وأخبره بطلاق زوجته فإنه تجوز له معاشرتها معاشرة الأزواج ولا تحرم عليه وذلك لعدم هبط النائم وإن كان الشيطان لا يتمثل برسول الله (صلى الله عليه وآله) في النوم. وإما أن يكون ذلك يقظة بطريق الكشف فإن كان بطريق الكشف فإنه لا يصح له أيضاً أن يعمل به حيث أنه مخالف لظاهر الشرع وقد نص أكابر العلماء على أن الولي يناط به حكم الظاهر فكيف وأنه أرتكب أمراً مخالفاً لظاهر الشرع يتبع فيه خصوصاً أن أدى إلى سفك دماء المسلمين وتلف أموالهم. وحيث كان ذلك فلا يصح لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يوافقه على ذلك

فضلا من كون الدلائل الظاهرة تناقض دعواه المذكورة وقد نص أكابر الصوفية على الكشف أقسام وأن بعضه يكون خياليا فكيف بالعمل به مع إيقاعه في المخذور.

وأعجب من ذلك ما نقل عنه بأن من شك في مهديته كفر فإنه إن أراد بالكفر تغطية الحق بالباطل فإن ذلك لا يحصل إلا إذا اتضحت له دلائل تصدقه في دعواه والمكذب أو الشاك لم يجد دليلا يعارض تلك الدلائل فضلا عن أن جميع الأدلة الظاهرة التي أطبق عليها المحققون مناقضة لدعواه المذكورة. وإن أراد بالكفر الخروج عن الإيمان فذلك لا يقول به أحد لأن المهدي ليست بنبوة ولا رسالة وغايتها خلافة فإنكار أصل المهدي والشك فيها لا يوجب كفرا بمعنى الخروج عن الإسلام لما مال إليه بعض العلماء في بعض طرق الحديث من قوله (صلعم) لا يزياد الأمر إلا شدة ولا الدنيا إلا أنبارا ولا الناس إلا شحا ولا تقوم الساعة ولا على شرار الناس ولا مهدي إلا مهدي بن مريم. وإن أول هذا الحديث بعض العلماء بأن معناه لا مهدي معصوم إلا عيسى أو لا مهدي على الإطلاق سواء يأتي بعده عيسى فضلا من مهدي إنسان مخصوص انما في زمن لم يقدم دليل على حصرها فيه.

وحاصل الأمر أن الإمام الذي هو خليفة رسول الله (صلعم) موجود الآن بقيد الحياة ودولته منتظمة بوزرائه وجميع أهل الإسلام يخطبون باسمه في المنابر ويدعون له بالنصر والتوقيق بوجوده وانتظام دولته حاصلة لجميع أهل الدولة الصيانة لدمائهم وأموالهم فالخروج من طاعته مع أن أوصافه التي انمعدت بيعته عليها من أهل الحل والعقد باقية لم تزل عنه حرام على كل مسلم وأن الذي يخرج من طاعته ويكون باغيا ومحاربا لله ورسوله وساميا في الأرض بالفساد تجوز مقاتلته ورده عما هو عليه وإقامة حد الشريعة فيه. فالوجه الآن يجوز لكم معاشر المسلمين الخروج من طاعة أمير المؤمنين واتباع الباغين المفسدين فإن قابلتم ما قلته لكم بالامتنال وتركتم سبيل الضلال فإلله سبحانه وتعالى يعفو عما سلف ويوفق الجميع لصالح الأعمال وأن أبيتم إلا ما أنتم عليه مأكفون فسيعلم الله الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

هذا والحمد لله أولا وآخر والصلاة والسلام على من جاء بالحق المبين وعلى آله وصحبه أجمعين. كان الفراغ من تأليفها صبيحة يوم الجمعة المباركة لعشر ليال بقيت من شهر شعبان المكرم من شهور سنة ١٢٩٩ ألف ومائتين وتسع وتسعين من هجرة أشرف المرسلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، آه

## ملحق رقم (٢)

### بسم الله الرحمن الرحيم

للمحمد لله الوالى الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم

وبعد فمن العبد المفتقر إلى الله محمد المهدي بن عبد الله إلى أحبائه في الله المؤمنين بالله وبكتابه أما بعد فلا يخفى تغير الزمن وترك السنن ولا يرضى بذلك ذوو الإيمان والفطن بل أحق أن يترك الأوطان والوطن لإقامة الدين والسنن ولا يتوانى عن ذلك عاقل لكون غيرة الإسلام للمؤمن تجبره ثم أحبائي كما أراد الله في أزله وقضائه تغفل على ميده الحقير الدليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله وأخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأنني المهدي المنتظر وخلفني عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مرارا بحضرة الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام وأيدني الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والميتين من لدن آدم إلى زماننا هذا وكذلك المؤمنين من الجن وفي ساعة الحرب يحضر معهم أمام جيشي سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بذاته الكريمة وكذلك الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام وأمطاني سيف النصر من حضراته صلى الله عليه وسلم وأعلمت أنه لا ينصر عليّ مع أحد ولو كان الثقليين الأنس والجن ثم أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن الله جعل لك على المهدي علامة وهي الخال على خدي الأيمن وكذلك جعل لي علامة أخرى تخرج راية من نور وتكون معي في حالة الحرب يحملها عزرائيل عليه السلام فيثبت الله بها أصحابي وينزل الرعب في قلوب أعدائي فلا يلقاتني أحد بعداوة إلا أخذله الله ثم قال لي صلى الله عليه وسلم أنك مخلوق من نور عنان قلبي فمن له سعادة صدق بأنني المهدي المنتظر ولكن الله جعل في قلوب الذين يسمون الجاه والنفاق فلا يصدقون حرصا على جاههم قال صلى الله عليه وسلم حب المال والجاه ينبتان النفاق في القلب كما ينبت البقل وجاء في الأثر إذا رأيتم العالم يحب الدنيا فاتهموه على دينكم وجاء في بعض كتبه القديمة لا تسأل عنى عالما أسكره حب الدنيا فيصدقك عن طريق محبتي فأولئك قطاع الطريق على عبائي ولما حصل لي يا أحبائي من الله ورسوله أمر الخلافة الكبرى أمرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى ماسه بجبل قدير وأمرني أن أكتب بها جميع المكلفين

أمراً عاماً فكاتبنا بذلك الأمراء ومشايخ الدين فأنكر الأشقياء وصدّق الصديقون  
 الذين لا يبالون فيما لقوه من المكروه وما قاتهم من المحبوب المشتبه بل  
 ناظرون إلى وعده سبحانه وتعالى بقوله تلك الدار الآخرة تجعلها للذين لا  
 يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين وحيث أن الأمر لله والمهدة  
 أرادها الله لعبده الفقير الحقير الذليل محمد المهدي بن عبد الله فيجب بذلك  
 التصديق لإرادة الله وقد اجتمع السلف والخلف في تفويض العلم لله فعلمه  
 سبحانه لا يتقيد بضبط القوانين ولا بعلوم المتفنتين بل يعمو الله ما يشاء  
 ويثبت وعنده أم الكتاب قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء  
 وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ولا يسئل عما يفعل ويخلق ما يشاء  
 ويختار يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وقد قال الشيخ  
 محيي الدين بن العربي في تفسيره على القرآن العظيم علم المهدي كعلم السامة  
 والساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة إلا الله وقال الشيخ أحمد بن إدريس  
 كذبت في المهدي أربعة عشر تسخية من تسخ أهل الله ثم قال يخرج من جهة لا  
 يعرفونها وعلى حال ينكرونها وهذا لا يخفى علمكم أن التاليفات الواردة في  
 المهدي منها الآثار وكشف الأولياء وغير ذلك فيختلف كل منها كما علمتم من  
 أنه يحمو الله ما يشاء الآية ومنها الأحاديث فمنها الضعيف والمقطوع والمنسوخ  
 والموضوع بل الحديث الضعيف ينسخه الصحيح والصحيح ينسخ بعضه بعضاً  
 كما الآيات تنسخها الآيات وحقيقة ذلك على ما هي عليها لا يعرفها إلا أهل  
 المشاهدة والخصائر هذا وقد أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن من  
 شك في مهديتك فقد كفر بالله ورسوله كررها صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات  
 وجميع ما أخبرتكم به من خلافتي على المهدي ألغ فقد أخبرني به سيد الوجود  
 صلى الله عليه وسلم يقظة في حال الصحة خالياً من الموانع الشرعية لا بدوم ولا  
 جذب ولا سكر ولا جنون بل متصفاً بصفات العقل أقفوا أثر رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم بالأمر فيما أمر به والنهي عما نهى عنه والهجرة المذكورة بالدين  
 واجبة كتاباً وسنة قال تعالى يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا  
 دعاكم لما يحْيِيكم وقال صلى الله عليه وسلم من قرّ بدينه من أرض إلى أرض  
 وإن كان شبراً من الأرض استوجب الجنة وكان رفيق أبيه خليل الله إبراهيم  
 ونبيه محمد عليهما الصلاة والسلام وإلى غير ذلك من الآيات والأحاديث وإجابة  
 داعي الله قال تعالى واتبع سبيل من أناب إلى فإذا فهمتم ذلك فقد أمرنا

جميع المكلفين بالهجرة إلينا لأجل الجهاد في سبيل الله أو إلى أقرب بلد منكم لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار فمن تخلف من ذلك دخل في وعيد قوله تعالى قل إن كان أبائكم وأبناؤكم ألغ وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثاقلتم إلى الأرض أرهيتكم بالحياة الدنيا من الآخرة ألغ الآيتين فإذا فهمتم ذلك فاهلوا للجهاد في سبيله ولا تخافوا من أحد غير الله لأن ذلك الخوف من غير الله يعدم الإيمان بالله والعباد بالله من ذلك قال تعالى فلا تخشوا الناس واخشون وقال تعالى والله أحق أن تخشوه لا سيما وقد وعد الله في كتابه العزيز بتصر من ينصر دينه قال تعالى أن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم وقال تعالى ألا تنصروه فقد نصره الله وحيث إن لم تجيبوا داعي الله وتبادروا لإقامة دين الله تلتزمكم العقوبة عند الله تعالى لأنكم أدلة الخلق وأزمته فمن كان مهتماً بإيمانه شقيقاً بدينه حريصاً على أمر ربه أجاب الدعوة واجتمع مع من ينصر دينه وليكن معلومكم أني من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبى حسنى من جهة أبيه وأمه وأمي كذلك من جهة أمها وأبوها عباسي والعلم لله أن لى نسبة إلى الحسين وهذه المعنى تكفى لمن أدركه الله بالإيمان فلا عبرة لمن يراها ولم يصدق بها هذا والسلام.

## المصادر

### ١- العربية:

- ١- ابن خلدون (١٤٥٨): العبر وديوان المبتدأ والخبر. تحقيق على عبد الواحد واهى. الجزء الثانى، الطبعة الأولى، لجنة البيان العربى، القاهرة.
- ٢- محى الدين ابن العربى (١٢٩٣ هـ): الفتوحات المكية فى معرفة أسرار الملكية. الجزء الثالث، مصر.
- ٣- أجناس چولد تسيهر (١٩٥٩): العقيدة والشرعية فى الإسلام (الترجمة العربى) الطبعة الثانية. دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى، بغداد.
- ٤- حسن محمد الفاتح قريب الله (١٩٦٥): التصوف فى السودان - رسالة مقدمة للحصول على الماجستير (جامعة الخرطوم).
- ٥- حسين سيد أحمد المفتى (١٩٥٩): تطور نظام القضاء فى السودان (جزء أول) الطبعة الأولى، مطبعة مصر.
- ٦- سعد محمد حسن (١٩٥٣): المهدية فى الإسلام - منذ أقدم العصور حتى اليوم. الطبعة الأولى، مطابع دار الكتاب العربى.
- ٧- الشاطر البصلى (١٩٦١): مخطوطة كتاب الشونة (تحقيق)، دار إحياء الكتب العربىة.
- (١٩٥٥): معالم سودان واهى النيل (من القرن العاشر إلى التاسع عشر الميلادى). طبعة أولى. مطبعة أبو فاطمة، القاهرة.
- ٨- نعم شقير (١٩٠٣): تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (ثلاثة أجزاء) القاهرة.
- ٩- ضيف الله (١٩٣٠): الطبقات فى خصوص الأتلياء والصالحين والعلماء والشعراء فى السودان. نشر صديق، طبع المطبعة المصردية التجارية بمصر.
- ١٠- عبد العزيز أمين عبد المجيد (١٩٤٩): التربية فى السودان (ثلاثة أجزاء)، طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة.
- ١١- ميد المجيد عابدين (بدون تاريخ): دراسات سودانية، مطبعة مصر الخرطوم.
- ١٢- محمد إبراهيم أبو سليم (بدون تاريخ): مفهوم الخلافة وولاية العهد فى المهدية. نشر دار المحفوظات المركزية.

- ١٣- محمد أبو زهرة (بدون تاريخ): المذاهب الإسلامية. مكتب الآداب بالقاهرة.
- ١٤- مكى شبيكه (١٩٦٤): السودان عبر القرون. لجنة التأليف والترجمة والنشر. مذكرات من المهدي لم تطبع بعد، الفصل الأول: نشأة محمد أحمد وجوه الروحي المرحلة الأولى.
- (١٩٤٧) تاريخ ملوك سنار (تحقيق)، طبع ماكوركويدل الخرطوم.
- ١٥- منشورات الإمام المهدي (١٩٦٤): الطبعة الثالثة (جزءان) صور وطبع في المحفوظات المركزية، وزارة الداخلية الخرطوم.
- ١٦- يوسف ميخائيل (١٩٣٤): مذكرات يوسف ميخائيل - تمقيق نقدي لمذكرات يوسف ميخائيل - صالح محمد نور (بالإنجليزية) رسالة للدكتورة لم تنشر، جامعة لندن ١٩٦٢.

#### ب- أجنبية:

1. Elles, R. J. (1935): The Kingdom of Tegalli. S. N. R. Vol. XVIII.
2. Hill, R. (1963): Egypt in the Sudan. 1821 - 1881. Oxford.
3. Holt, P. M. (1958): The Mahdist State in the Sudan, 1881 - 98. Oxford. (1963): A Modern History of the Sudan. 2nd edition, London.
4. Timingham, J. S. (1965): Islam in the Sudan. 2nd. impression, London.
5. Vollers, K. (1913): "Azhar" in the Encyclopaedia of Islam. Vol. 1 p. 535.





## المهدية والكبابيش نحو مشروعية للمعارضة (\*)

دعا محمد محبوب مالك في مبحثه الذي تناول فيه المقاومة الداخلية لحركة المهدية إلى الالتفات إلى قضية المعارضين للمهدية (صفحة، ب). وقد أخذ على المؤرخين المتقدمين معالجتهم لتلك المعارضة وقصبتها بشكل عارض وبغير وعي بأسبابها أحياناً. كما أخذ على مؤرخي المهدية المحدثين تعرضهم لتلك المعارضة تحت أبواب في أبحاثهم التي لم تتجه للمعارضة "كموضوع مستقل للدراسة". (صفحة، ت).

ودعوة محمد محبوب مالك وملحوظاته في معنى ما أردناه باسترداد مشروعية المعارضة للمهدية في كتاباتنا التاريخية. وأول هذا المطلب هو دراسة تلك المعارضة وبواعثها في ذاتهما، أي في شروطهما وملابساتهما السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وهي دراسة تتجه، ضمن ما تتجه إليه، إلى أطراح الإسقاطات التي خلقت بتلك المعارضة من جراء معالجتها في إطار المتاعب الإدارية للثورة والدولة المهدية (١). ولسداد هذا المطلب يتعين على دارسي هذه المعارضة الوقوف على أدبها الخاص حتى لا يصبح تقويمهم لبواعثها واحتمالاتها رهيناً بأدب المهدية المتحيز بالضرورة أو رجماً كما سنرى. والأدب الخاص لمعارضة المهدية مما يفرض بنا إلى منزلة وقيمة التقاليد الشفوية في كتابة تاريخ السودان وقد بينا كساد الاشتغال بها بين مؤرخينا المحدثين في موضع آخر (٢). فمطلب المشروعية لمعارضة المهدية إجمالاً هو أن تستقيم لتلك المعارضة صورة ناقدة متصلة في أسبابها القائمة في أدبها بشكل رئيسي. وتريد هذه الكلمة من معارضة الكبابيش للمهدية أن تكون دراسة لحالة مخصصة بصدد مشروعية المعارضة.

### عن الكبابيش:

يسكن الكبابيش دارهم التي تقع في شمال كردفان. تندغم دارهم في الصحراء من جهة الشمال، ويحدها وادي المقدم شرقاً، وحدود كردفان - دارفور غرباً. ويحدها جنوباً خط وهمي معتد بالتقريب من شمال أم بادر إلى سودري

إلى كجمر إلى شمال أم سيلا إلى الشقيق القريبة من النيل (مكمايكل ١٩١٢) ١٩٧). وبتعبير أدق تقع دار الكبابيش بين خطى عرض ٨ ١٤ و ٣٦ ١٦ وخطى طول ٢٧ و ٣٢. وربما لم تكن حدود الدار القريبة تتجاوز خط الطول ٢٨ في الفترة التي نحددها بصدد الحديث عنها.

أما أمر الكبابيش إلى فرع النوراب في أوائل القرن الثامن عشر. وظل أمرهم كذلك حتى يومنا الراهن. ويحتكر السلطة بين النوراب أولاد الشيخ فضل الله ود سالم (ش أي أصبح شيخاً على القبيلة ١٨٣٣/٣٢ - ١٨٧٥). وهو احتكار كشف لطلال أسد خلفياته وخصائصه على أيام الحكم الثنائي بتوفيق كبير (طلال أسد ١٩٧٠).

تسكن دار الكبابيش، وفي نظر النورابي خاصة، الجمامات الآتية:-

(أ) الكيان القرايبي - التاريخي - النوراب (ب) الكبابيش (ج) القبائل التابع.

(أ) النوراب: تتكون كمجموعة قرايبيه من أولاد فضل الله ود سالم وأولاد قريش وأولاد عوض السيد، وأولاد محل، وأولاد الكير، ودار كبير، ودار أم بخيت، ودار سعيد، وأبو شاية وتمتاج بعض هذه الأقسام مثل دار كبير ودار سعيد ودار أم بخيت إلى فحص متجدد للتثبت من أن علاقتها تاريخية لا قرايبيه (طلال أسد ١٩٦١)

والنوراب، كمجموعة تاريخية، أوسع وأغزر تكويناً من النوراب القرايبيه. فهم جزء من كيان "البامج" الذي يضم معهم فروع الربيقات والكبيشباب والحواراب. "البامج" هو الوسم العام الذي يضمه هذا الكيان على أبله. وهذا الكيان هو "فزمة" بعض على الكبابيش، بمعنى أن يفزع كله إلى نجدة بعضه إذا ما أهدم من أي من فروع الكبابيش. وسمعت من يقول أن في صدام ما مات كذا "بامج" وكذا كباشي. وهو كذلك الكيان الذي اقتطع بنشاطه التاريخي العربي والسياسي الدار الراهنة للكبابيش كما سيأتي.

(ب) الكبابيش:- وهم في معنى القبيلة إلا أن تكوينها تاريخي لا قرايبي. فالكبابيش القبيلة، التي ربما انبثت على نواة تأسيسية قرايبيه، كيان تاريخي من بطون أو شرائع بطون أو أفراد من قبائل، تعرف الآن

بالفروع، يتحصده النوراب منذ أوائل القرن الثامن عشر، وله دار ونظارة ونحاس. وفروع الكبابيش هي: العطوية، السراجاب، أولاد عقبة، الرواحلة، العوائد، أولاد طريف، البرارة، أولاد هوال، غليان، حماداب، الطوال، أولاد مون، أولاد سليمان، حامداب، الزنارخة، العدوسة، وعلى كل فرع أو قسم من فرع شيخ ومهمته الواضحة هي جمع ضريبة القطعان وتأسيس تقديراتها وفق الأعراف المرعية.

(ج) "التَّبَع": القبائل "التبع" أي التابعة لنظارة الكبابيش حالياً (١٩٦٩) هي الكواهلة والهواوير ودويج وبني جوار والنوبة الشمالية. ومنقلف على معنى ودلالة "التبع" في موقع لاحق.

لم يحفل المؤرخون المتقدمون إجمالاً بدراسة بواحث خصومة الكبابيش للمهدية حتى بدا صراهما وكأنه قسمة مقدرة يسلم بها المؤرخ ابتداء ليشتغل بوصف أدوار وأخبار المواجهة العربية بينهما (٤). بل أن وصف وتجت لتلك المواجهة مما يُحرّج قضية المعارضة إذ تبدو فيه معارضة الكبابيش كوجه من وجوه نشاط مكتب مخابرات الجيش المصري (ونجت ٢٨٨ - ٢٩٠، ٢٣٨). وعلى هناية المؤرخين المتأخرين ببواحث خصومة الكبابيش للمهدية إلا أن دراستهم لتلك البواحث من زاوية الهم الإداري للمهدية، وباقتصار على أدبها، قد حال دونهم ودون إنشاء صورة واقعية لمعارضة الكبابيش. وقد إهبطهم غيبة أدب المعارضة إلى استنباط بعض أسبابها من بعض أقيسة منطقية سنقلف على فساهها في حينه.

### تركيبة المعارضة الكبابشية:

نريد في هذا المقام ضبط مصطلحنا بشأن قوى المعارضة الكبابشية. فمعارضة الكبابيش للمهدية، في واقع الحال، ليست معارضة كل النوراب، ناهيك من سائر الكبابيش. ومن الجانب الآخر فقوة تلك المعارضة لم تقتصر على الكبابيش إذ ضمت عناصر من قبائل أخرى في أطوارها المختلفة. النوراب:- وفد الشيخان التوم ود فضل الله (ش ١٨٧٥ - ت ١٨٨٣) وأخوه صالح (ت ١٨٨٧) إلى معسكر المهدي إبان حصار مدينة الأبيض. وقد حملا إليه

هدية قابلهما المهدي بأحسن منها باستقبالهما بقذف مركز على مدينة الأبيض في مقام التحية. وما لبث أن غادر الشيخ صالح الأبيض بشكل مفاجئ ليقود من بعد ذلك معارضة مستقيمة للمهدية انتهت بمصرعه في ١٨٨٧ (أوهرولد ٥٥). وعاد الشيخ التوم إلى جيرة الشيخ، حاضرة الكبابيش، إلى حين قليل. ووقعت بعض رسائل الشيخ التوم إلى الجنرال غردون، حكامدار السودان، في يد زعيم قبيلة الكواهلة، فاطلع المهدي عليها. وانتهى الشيخ التوم إلى الاعتقال والشنق في الأبيض عام ١٨٨٢م.

قد يرحى هذا السياق أن بعض معارضة الشيخ صالح للمهدية مما يرد إلى ثار الرجل لأخيه كما ذهب إلى ذلك عوض عبد الهادي (١٩٧٣). ومع صواب هذه النتيجة من مثل هذه المقدمات في الغالب إلا أن الواقع بخلاف ذلك. فالنوراب يحكون بتفصيل عن الصراع الذي نشب على مشيخة الكبابيش بين التوم وصالح بحية والدهم فضل الله ود سالم (١٨٣٢/٣٢ - ١٨٧٥). وقد انتهى الصراع إلى ظفر التوم بالمشيخة. وأزاد الشيخ التوم والده الشيخ فضل الله الذي نفى صالح عن المشيخة لكونه ابناً لأم ولد. ولم يقبل صالح بشيخة التوم، وفارق مفاضياً، ليقيم في بلدة الصافي بين شيعته (عبد الله على إبراهيم ١١٠-١١١) وبوفاة التوم، على معارضته المستترة للمهدية، بدأ للقسم الغالب من الثوراب الذي اتبعه مخاطر معارضة يقودها الشيخ صالح. فلربما قدروا أن حرب صالح للمهدية هي فصل آخر في سياق مطلبه الثابت بشيخة الكبابيش. وهي بناء على ذلك حرب خاصة على نحو ما متضمنة لعنصر لا علاقة له بمنطق وحدود عدا الكبابيش للمهدية. واتجه هذا القسم بالتدريج إلى معالاة المهدية ووجد زعامته في الشيخ عوض السيد ود قريش، ابن عم الشيخين التوم وصالح، الذي استقر أميراً على الكبابيش في أمدرمان، وعلى تعذر معرفة بدء تحركات هذا القسم المصالي إلا أن وثائق المهدية خاطبت منذ ٢٨ شعبان ١٢٠٣ هـ (يونيو ١٨٨٦) عوض السيد ود قريش كحبيب من انتصار الدين وطلبت منه خدمة بذاتها في دار الكبابيش. ونقلت تلك الوثائق في ٨ محرم ١٣٠٤ (٧ أكتوبر ١٨٨٦) خبر انفصال أولاد الشيخ التوم عن الشيخ صالح (مهدية ٢/٢٥/١ صفحة ٢٢٥ من الخليفة إلى حمدان أبي منجه). كما ميزت وثائق المهدية منذ شعبان من نفس السنة (٢٦ أبريل ١٨٨٧) بين تابعة صالح وتابعة عوض السيد من بين الكبابيش (مهدية ٤/١٠/٣، صفحة ١٥٦، رقم ٤٤٨ من الخليفة إلى العطا

أصول وآخرين).

لم نسمعنا الروايات الشفوية بتكوين شيعة صالح من الثوراب خلا أخوانه الأشقاء، وهم جماعة، غير أننا نعثّر في وثائق المهديّة على إشارات للجماعات التي التفتت حول صالح من غير بيان بالطبع إن كانت ممن أزره على شيخة الكبابيش أو ممن رأت رأيه في مناطق المهديّة. فالأمير النجومي يكتب للخليفة إن صالحاً أخضع أو استمال مجموعات الكبششاب وأولاد أبو شايه ودار أم بخيت ودار سعيد ضمن كبابيش آخرين وقبائل أخرى (موض عبد الهادي ١٠٨). وأبرزت وثائق المهديّة نور عريان دار سعيد بالذات حين أغاروا على جماعة عبد الرحمن الفوراوي المعين من المهديّة على جهة جبل كاجا. وجاءت الوثيقة باسم قائدهم: مجور ولد شطيطة (٥) (مهديه ١/١١/١ صفحة ٦٧، ١٦ ربيع آخر ١٣٠٤، من الخليفة إلى عثمان آدم). كما أثنى الخليفة على عثمان آدم لقطعه دابر مسالة صالح وجز رأسه ورأس كاتبه (٦) وإرسالهما إلى أم درمان (مهديه ٤/١٠/٣، صفحة ١٩١. رقم ٥١٦، ١٣ رمضان ١٣٠٤ هـ من الخليفة إلى عثمان آدم).

الكبابيش:— لم تقو كثرة من فروع الكبابيش على احتمال والتزام خط مواجهة الدولة المهديّة الذي اتخذته جماعة الشيخ صالح. واختارت هذه الفروع إحدى طريقتين:

(أ) انكار الانتماء إلى قبيلة الكبابيش تفادياً لإجراءات الغنيمة التي أشهرتها المهديّة في وجه الكبابيش بقصد إضعاف شوكة معارضتهم. تبني هذا المسلك فرع البهراره ونسب نفسه لقبائل الجمليين التي تسكن على النيل (٧). وكذلك فعل فرع العطوية ناسبين أنفسهم لقبيلة الكواهلة.

(ب) لجأت بعض الفروع إلى قبائل ضالعة مع المهديّة أو لائذة بمواقع أمنة خشية الغنيمة وعقاب المهديّة. فانفصل فرع السراجاب وانضم إلى قبيلة كنانة التي يزم نسباً فيها (مكمايل ١٩١٠، ٢٢٧). ولاد العوانده بالكواهلة وسلموا من الغنيمة (٨) وانتقلت أقسام من فرع أولاد مقبة، الشلوياب ودارعمر، إلى دنقلا حيث لم يزل آنذاك للإدارة التركية القوة والمنعة. ولقد حرص الخليفة عبد الله طوال تعقبه للشيخ صالح ود فضل الله أن يرعى جناح السلم للكبابيش الذين يبارحون معسكر صالح، ويحرّضهم على خذلانه، تاركاً لهم الباب مشرعاً للتصرف

المستقل. خاطب الخليفة الكبابيش أن يتفخسوا من حول صالح (مهديه ٢/٣/٣٢٢ صفحة ٣٢، رقم ٥٧، ٢ شعبان ١٢٠٤، من الخليفة إلى الكبابيش وحمز)، ووجه عامه أن تقع ضربته على صالح مباشرة تاركاً أتباعه الذين تداخلوا مع أمراء الكبابيش المسلمين بالمهدية (مهديه ٤/١٠/٣ رقم ٤٤٨، صفحة ١٥٦، الثلاثاء ٢ شعبان ١٢٠٤ من الخليفة إلى العطا أصول وآخرين)، وأن يقسم الكبابيش إلى أهل حرب وغير أهل حرب، وأن يعطى زاملة وزادا للمهاجرين من غير أهل الحرب (مهديه ٢/١٠/٣ صفحة ١٨٤٩، رقم ٥١٧، ١٣ رمضان ١٢٠٤ هـ من الخليفة إلى عثمان آدم)، وأن يعفو عن العواثدة الذين قدموا أم درمان مهاجرين، ولم يحزبوا صالحاً (مهديه ٢/١١/١ صفحة ١١٦، ١٣ رمضان ١٢٠٤ من الخليفة إلى عثمان آدم).

القبائل الأخرى:- الواضح من وثائق المهديه أن الشيخ صالح، بمقاومته المستميتة، صار قطبا تتحالف معه وتتجمع عنده عناصر المعارضة في دائرة شمال كردفان. فقد جاء في وثائق المهديه أن من بين الأسرى من أموان صالح جماعة من قبائل حمر وكواهله وبنى جرار (مهديه ٢/١٠/٣ ص ٢٠٣، رقم ٥٥٨ شوال ١٢٠٤ هـ من الخليفة إلى عثمان آدم). وورد في موضع آخر أن صالح حالف عربان حمر (مهديه ٢/١٠/٣، صفحة ١٥٧، رقم ٤٤٩، ٢ شعبان ١٢٠٤ هـ من الخليفة إلى سيماموي تساج). كما جاء في موضع ثالث انضمام أولاد دوليب، صادة جبل الحرازة، لصالح (مهديه ٢/١٠/٣ صفحة ١٤ رجب ١٢٠٤ من الخليفة إلى عثمان آدم). والمعلوم أن قبائل حمر والكواهله وبنى جرار (والأخيرتان تابعتان خاضعتان للكبابيش كما سيرد بيانه) قد أيدت المهديه على مستوى زعامتها القبلية. وسيكون متعاً ومفيداً في أن معاً معرفة بواحد هذه الشرائع القبلية التي خرجت على قرار زعامتها.

وجدير هنا التنبيه إلى أننا لم نقصد بقولنا أن معارضة الكبابيش لم تكن معارضة كل النوراب أن ينسحب على المصالح والامتيازات التي وقف الشيخ صالح وشيعته ينافحان عنها مما سنعرض له في حينه. فقد زعم قولنا في سياق فحص القوى التي جيشها الشيخ صالح للدفاع عن تلك المصالح. فغياص قسم هام من النوراب عن تلك القوى لا يلغى بحال قيمة هذه المصالح والامتيازات عنده. فقرار القسم من النوراب الذي أثر مهانة المهديه صادر عن

ملاسيات قائمة في انقسام النوراب الذي أشرنا إليه. أما من جهة المصالح والامتيازات فالقسمان سيان في العرص عليهما. فبينما كانت شيعة الشيخ صالح تنافح من تلك الامتيازات بالسيف كانت شيعة الأمير عوض السيد ود قريش في أم درمان تريثها المرائي الجياشه، التي هي أضعف الإيمان (ديوان النوراب: ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٣).

في منشأ أرستقراطية النوراب:-

اتفق المؤرخون إجمالاً، حتى بعض أولئك الذين لم يكن باحث معارضة الكبابيش للمهدية شغلاً شاغلاً لهم مثل سلاطين، على أن موقع الكبابيش الاستراتيجي على طرق التجارة بين كردفان ومصر، والفائدة التي تقع لهم من نقل هذه التجارة والصمغ بالذات، هو واحد من أهم أسباب خصومة الكبابيش للمهدية. فتجهيز المهدية قبيلة الكبابيش للسكنى في أم درمان، وحرها لمصر، يؤيدان إلى هنياع مؤكد لمصالح الكبابيش في تلك التجارة. (سلاطين ٤٠٢، عوض عبد الهادي ١٠٢ - ١٠٣، محمد محبوب مالك ١٦٩).

وعلى وضوح هذا السبب إلا أننا سنعرض هنا بشئ من التفصيل لعلاقات الكبابيش بالحكم التركي لأمريين.

(١) للوقوف على جاه فرع النوراب الحاكم في ظل الخفض العام الذي جاء للكبابيش عن طريق احتكارهم نقل الصمغ بين الأبيض ودنقلا ومصر. وهو جاه استثمروا فيه سلطتهم السياسية بين الكبابيش ومقدرات أخرى من جمال ورقيق وخلافه منقولة من فترة سابقة كان النوراب فيها، منذ أوائل القرن الثامن عشر، جماعة من الفرسان يسيطون للكبابيش داراً آمناً من بين أنياب القبائل الأخرى. ولقد سمينا النوراب بـ "الأرستقراطية" فيما بعد لبيان اجتماع هذه المقدرات الاقتصادية - الاجتماعية. ولم نقصد بكلمة "أرستقراطية" هنا غير تمييزها من بقية فروع الكبابيش أو "النفقات" كما يسميها النورابى. وقد تفنى عن "أرستقراطية" صفوة أو غيرها حتى يقع الاتفاق على مصطلح أوفى تعبيراً.

(ب) لتقويم بعض التقديرات التي تروجت على ذلك السبب، أي باعث الكبابيش لخصومة المهدية، أو تلك التي قد تتصل به مثل قول محمد محبوب مالك باستفادة الكبابيش من مناخ الأمن الذي نشره الحكم التركي (ص ١٦٩) أو "معيار الضخوع" الذي جاء به هولت ليفسر توزع قبائل السودان بين مؤيد

ومعارض للثورة المهدية (هولت ٣٥).

بعد التسليم الابتدائي من قبل الكبابيش بالحكم التركي عام ١٨٢١ أصبح أمر مستقبل العلاقة بينهما رهيناً بالمصالح المادية المشتركة، وعلى بحثهما لصيغة من التفاهم مستقرة على نحو ما.

بدأ الحكم التركي بملاحقة الكبابيش لأجل الطلبة فانفتحت الصحراء أمامهم هرباً منه (كايو ١٢٣/٢). ولدى استخدام الحكم التركي الكبابيش في ترحيل الصمغ من الأبيض إلى دنقلا، لانوا بالصحراء، قراراً من الشروط المجحفة التي استنزفتهم. فقد أثقل الحكم التركي عليهم، وعلى شيخهم بوجه خاص، لتعويض ما يراه ضرراً لحق البضاعة في الطريق، متجاهلاً رداءة التعبئة في الأبيض، والانكماش الذي يتعرض له الصمغ لكونه يجمع رطباً ويؤزن، ثم يتعرض للشمس والرياح أثناء الرحلة وقبل وزنه في دنقلا. وكان على شيخ الكبابيش أن يعرض ذلك التلف للحكومة بالثمن الذي تباع به الحكومة الصمغ للأوروبيين في الاسكندرية، وكان الشيخ غالباً ما يتقاضى أتعابه في شكل قماش ثم مصنوعات دنقلا ويؤمن له القماش بأكثر من السعر المتداول (بالم ١٣٦ - ١٣٧). وكان أن لاذ شيخ صفيير من الكبابيش بدارفور عام ١٨٢٨م هرباً من سطوة الترك (نفسه ١٢٧). وحين طالبت الحكومة التركية جماعة من الكبابيش توفير عدد من الجمال لحمل الصمغ أوغلت تلك الجماعة في الصحراء وأخفقت الحكومة في اللحاق بها، واكتفت بعودتها من تلقاء نفسها (نفسه ١٣٩ - ١٤٠) وبلغ الضرر بالكبابيش حداً انتقلت به مجموع القبيلة -لعين- إلى دارفور (بثريك ٢٨٢).

كان فرار الكبابيش لياذاً بالصحراء من وجه الحكومة التركية محطوفاً بالمخاطر. فلم يكن أعراب دارفور ولا سلطانها برحيون بوفود الكبابيش إليهم. فأعراب دارفور تمقت أن ترى الكبابيش تشاطرها دارها، بينما يرى سلطان دارفور في وفودهم صيدا سعى إلى حثفه بظلفه. وكانت الذبابة القاتلة للانعام تسد طريق الهروب أمام الكبابيش إلى جهات الجنوب والجنوب الشرقي أثناء الغريف (بالم ١٣٩، بثريك ٢٨٢). فبالإمكانات الاقتصادية المتاحة للكبابيش لنقل الصمغ، وللظروف المعوقة لاختفائهم من وجه الحكومة، كان لزاماً على الكبابيش أن يصلوا إلى صيغة تفاهم مع الحكومة التركية. وكانت الحكومة قد بدأت تنتبه إلى لزوم تلك الصيغة أيضاً في نفس الوقت.

وكان اللقاء بين شيخ الكبابيش ومحمد على باشا، إبان زيارته للسودان عام



١٨٢٨ - ١٨٣٩، فتحاً جديداً في العلاقة بين الكبابيش والحكومة. فقد بلغ محمد على باشا تخضر الكبابيش من نقل الصمغ، فاستدعى شيخهم وتوسط معه لكسب جانبه، وشره بالجلوس إلى يمينه، واستمع إلى مقالته من الحكومة، ووعده خيراً. وأمر محمد على باشا برفع قيمة حمل الجمل من الصمغ من ٤٥ قرشاً إلى ٨٠ قرشاً (بالم ١٣٣). وأتيح للكبابيش بذلك الاستفادة من الخفض الذي حملته تجارة الصمغ لزراعته ونقلته. ورغم أن الطلبة على الكبابيش لم تكن عالية بالقياس إلى غيرهم (نفسه ١٣٦) فقد مكنتهم ذلك الخفض من دفع قدر كبير من طلبتهم (هريبتهم) نقداً للحكومة بخلاف القبائل الرحل التي تمكن غربى وجنوبى كردفان التي استنزفت الطلبة ثروتهم الحيوانية بدفعها عيناً (بشريك ٢٨٤). وقد أمن باركنز على وضع الكبابيش المريح من حيث سداد الطلبة مقارنة بسكان القرى أيضاً (ص ٢٥٦).

وبالوصول إلى هذه الصيغة من التفاهم بين الكبابيش والحكومة التركية يصبح للنوراب بين الكبابيش القدح المطى في العائد من ترحيل الصمغ. فبصيغة التراخي هذه أصبحت الحكومة أقل شرهاً لاستنزاف عائد الشيخ من نقل الصمغ بمطاليب التمويض والامتصاص في سداد ما للشيخ على الحكومة. وبامتلاك النوراب لعدد هائل من الجمال، بالمقارنة مع فروع الكبابيش الأخرى (باركنز ٢٥٦)، أصبح النوراب أوفر الكبابيش حظاً في العائد من ترحيل الصمغ. فقد قدر اسكارييس دى لاتور أن الشيخ فضل الله ود سالم وحده يملك في تقدير متواضع ٥٠٠٠ جمل ونفس العدد من النياق و ٣٠٠ حصان (كممايكل ١٩١٢ : ١٩٦). وباستخدام الرقيق والأتباع المتحلقين حول الشيخ في نقل الصمغ تنخفض تكلفة الترحيل بالنسبة للمشائخ ويطرود عائلاتهم. فننقلات الطريق للرقيق والأتباع لا تذكر إذ يعدون أيامهم على شئ من دقيق الدخن والصبر أو بطهى ما تقع عليه أيديهم في الطريق من جراد وخلافه. ولا يدفع المشائخ للرقيق والأتباع أجراً سوى قطعة قماش قطنية وريال في كل عيد أهنى (بال ١٢٢).

منتهى المواجهة بين النوراب والحكومة التركية خروج النوراب أرستقراطية بدوية على رأس الكبابيش، مستثمرين في ذلك صيغة التفاهم التي توصلوا إليها مع الحكم التركى والإمكانات الاقتصادية التي أتاحها، ومستخدمين وسائل الإنتاج التي بأيديهم من جمال ورجال، ولذا ارتبط النوراب وظيفه ومصلحة مع

## النظام التركي.

قال محمد محبوب مالك أن الكبايش استفادت أكثر من غيرها من قبائل كردفان من الأمن الذي فرضته الإدارة التركية على السودان (ص ١٦٩). ولم تكن لنقف عند هذه العبارة لولا شيوع رد الفضل إلى النظام التركي في استتباب الأمن في السودان حتى بدا لفريق من المؤرخين المصريين وغيرهم أن ذلك مبرر كاف في ذاته للغزو التركي للسودان. والمسألة كلها لا تعدو كونها إسقاط من التاريخ المصري الذي استقر فيه أن الدولة المركزية، التي تنظم الرى وغيره، طرية لازب. وقد جرى تطبيق هذه القناعة على وقائع وقوانين تكون الدولة في السودان بلا هدى ولا تحفظ. وقد أراح محمد عبد الحى غطاء هذا الاسقاط بذبابة تنظر في موضعها (ص ٢٩). ومهما يكن من أمر، فالكبايش في الذي رأينا، لم يقبلوا بأمن مجرد. فقد راوغوا التركية لسبعة عشر عاماً حتى رأى النظام التركي أن يردف سيف المعز بذهبه. وسنرى في موضع لاحق أن الكبايش، التي قبلت بالأمن المعز بالذهب في نطاق علاقتها بالنظام التركي، لم تقبل بذلك الأمن نفسه في نطاق علاقاتها القبلية.

أراد هولت أن يفسر توزع القبائل بين مؤيد ومعارض للمهدية فجعل طول الفضوع للحكم التركي معياراً في تحديد المبادرة إلى الثورة أو التباطؤ منها. فمما أحر الكبايش عن الانخراط في الثورة، في رأي هولت، طول خضوعهم للترك في حين بادر بقارة دارفور للثورة لأنهم لم يدخلوا تحت إمرة الترك إلا بعد فتح دارفور في ١٨٧٤ (هولت ٣٥).

وبناء على ما تقدم عن علاقات الكبايش بالنظام التركي لم يعد طول مكوث ارستقراطية النوراب تحت ذلك النظام "ثيراً" يُحرض على الإذعان أو الثورة بقدر ما تحول إلى منفعة اقتصادية مجزية موجبة للدفاع منها. لم تتخلف -إذاً- ارستقراطية النوراب عن داعى الثورة لإسمائها القهر. الصواب أنها ارتبطت بالحكم التركي يوثاق المصلحة بعد أن صفت خلافاتها الأولى معه، واستتب لها امتياز تحويل الصمغ بشروط مجزية.

وجه المهدى منشوراً إلى الكبايش ضمن آخرين في أول سنة ١٢٠٠هـ (٣ أبريل ١٨٨٢). ولن يتضح خطر هذا المنشور على كيان ارستقراطية النوراب بين الكبايش وغيرهم إلا إذا وقفنا على النظم الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي عليها مدار سيادتهم وامتيازاتهم. فقد انبنى هذا المنشور على

معرفة سديدة بالجغرافية السياسية لبادية شمال كردفان بحيث يصح القول أنه كان بمثابة برنامج سياسى يعرض للخاضعين لارستقراطية النوراب أنفاً للتمرر من علاقات التبعية للنوراب وللتحالف مع المهديّة التي مززت مصالحهم فى إطار السياسات المحليّة لمنطقتهم. وليس مستبعداً أن ترتاب المهديّة فى موقف النوراب والنوراب على ما رأيناهم عليه من ارتباط مصلحة وتوقعات بالنظام التركى. وسنعالج فقرات هذا المنشور تحت أبواب ثلاثة هي: (١) مفهوم الدار أو الأرض و "التبّع" (٢) نظم "القيمان" و(٣) صدام أخلاقيات الجاه عند النوراب بأخلاقيات الزهاده المهديّة.

### (١) الدار و"التبّع"

طلب المهديّ فى المنشور المار ذكره أن "لا يتشاجر أثنان فى طريق الزرع ولا يدمى أحد وراثّة الأرض من أبائهم وأجداده ليأخذ منها خراجاً أو يقيم بها من هو ساكن لأجل ذلك" (أحكام ٢٤٦).

ماترة النوراب منذ آل أمر الكبابيش إليهم فى أوائل القرن الثامن عشر هى اقتطاع دار لهم فى بادية شمال كردفان، وتوسيعها باستمرار، والذود عنها باقتدار. وترمز لهذا عند النوراب عبارة "بَرْد الدار" أى صيرورتها حقاً خالصاً بارداً مثلجاً لصدور مالكةا. واتصل بمفهوم "الدار" مفهوم آخر هو "التبّع"، الذى هو العلاقة التى تقبل بها القبائل الأخرى من غير الكبابيش، التى تأوى إلى دارهم، لتتمتع بخيراتها بشروط معلومة. ولقد وجدنا أفضل صيغة لهذه الشروط فى حكم المحكمة تسوية عقدت بكجمر عام ١٩٥٣ حين طالب مريان الهواوير، "التبّع"، باقتطاع جزء من دار الكبابيش الحالية لتصبح داراً خاصة بهم. فردتهم المحكمة إلى "التبّع". فمناصر علاقة "التبّع" كما جاء فى حكم المحكمة كما يلى:-

(١) للقبيلة "التبّع" حق الرعى والسقى فى دار القبيلة المضيفة على أن يدفع كل فرد من القبيلة "التبّع" شاة الحوض مقابل السقيا.

(ب) للقبيلة "التبّع" أن تزرع فى الدار مقابل دفع "الشراية" لشيخ القبيلة صاحبة الدار. و"الشراية" هزيبية عينية مقدارها ٢ امداد من كل ريكة (الريكة ٣٠ مداً أى ٤ ١/٢ كيلة).

(ج) لا يجوز للقبيلة "التبع" أن تحفر في الدار "سانية" وهي البئر الواصلة الحجر، أو تضع رسمها المميز على الأشجار أو حجارة الجبال، أو أن تخرب بحساسها في مدى الدار (هيز ٣٣٦ - ٣٤٧).

وعلى حادثة هذه الصياغة لعلاقة "التبع" إلا أن المؤكد أنها بلورت وتضمنت تقليداً متصلاً بشأن الدار. وقد كان في علاقة "التبع" للنوراب لدى قيام الثورة المهدية كل من قبائل جهينة (اللمحيين) والقريات والشنابلة والمغاربة وتوبة الجبال الشمالية (كاجا، كتول، أبو حديد، أم درق) وزغاوة والكواهلة وبنى جرار.

ولسنا نعدو الحقيقة إذا قلنا أن المهدي بإبطال وراثته الأرض وإسقاط التزاماتها قد قصد تاليف قبائل "التبع" على أرستقراطية النوراب. وبين أيدينا إشارات غير كافية إلا أنها دالة على ضيق قديم لتلك القبائل بعلاقة "التبع". فقد سبق لقبيلة الشنابلة محاولة للفكاك من "التبع" لم تدم طويلاً (داخلية ٢٨/٧/١١٢). في حين توفر لنا مواقف القبائل "التبع" أثناء المهدية وبعدها بعض الشواهد على صحة استنتاجنا من منشور المهدي المار ذكره.

ناصرت الكواهلة وبنى جرار وجهينة - على مستوى زعامتها - المهدية. فقد جاء من الكواهلة أن زعيمهم هو الذي ألقى القبض على الخطابات المرسلة من الشيخ التوم ود فضل الله إلى شردون (سكرتير إداري ٧٨/١/٦٦). وهي الحادثة التي انتهت إلى مصرع الشيخ التوم كما رأينا. كما عين الخليفة الأمير محمد ثيباوي (توباوي)، زعيم بني جرار، والأمير جاد الله ود بليولوا، زعيم الكواهلة، ضمن آخرين، لتعقب الشيخ صالح ود فضل الله (مهدية ٢/١١/١٢٨، صفحة ١٢٨، رقم ١٠٤، ١١ شعبان ١٣٠٤ هـ من الخليفة إلى عثمان آدم). وقد خرج الشنابلة عن "التبع" ودار الكبابيش بعد المهدية. وكذلك فعلت جهينة (اللمحيون) حين قطعوا النيل شرقاً إلى البطانة. وقد قاوم الشيخ على التوم (١٨٧٣ - ١٩٢٨)، ناظر محوم الكبابيش، خروج اللمحيين بثبات (سكرتير إداري ٢٩/٣/٦٦). وأخذ الكواهلة بعد المهدية يقاومون "التبع" بلا هوادة حتى ردهم له قانون سلطات المشايخ لسنة ١٩٢٨، الذي رمى ضمن أشياء أخرى - إلى دمج الوحدات القبلية الصغرى في الوحدات الكبرى (طلال أسد ١٧١).

وقف محمد إبراهيم أبو سليم في عرضه القيم لنظم الأرض في المهدية عند منشور المهدي المار ذكره ولم ير منه الخطر الذي رأيناه. فقد لمس فيه نوعاً من

مبدأ الأرض لمن يفلحها الذي قد يبرره اتساع الأراضي في المناطق المطرية في كردفان. فابو سليم يرى أن المهدي مال في أول أمره إلى إلغاء الملكية، كما في المنشور المار ذكره، ثم انتهى إلى اشتراط الشروط التي تعدها عندما انتقلت إدارته إلى الأراضي النيلية الضيقة المضمونة بالنزاعات الأزلية. بمعنى آخر رأى أبو سليم أن انتقال المهدي من إلغاء ملكية الأرض إلى اشتراط الشروط لها هو انتقال من مثالية المصلحين إلى واقعية الحاكمين (ص ٦٢ - ٦٣). ولكن يصح على ضوء ما أتيج لنا معرفته عن علاقات الأرض "الدار" في بادية الكبابيش أن نقول أن المهدي قصدت بتشريعاتها من الأرض، وهي ما تزال بكردفان، نمطاً بعيثه من ملكية الأرض هو "تبريد الدار" وما يترتب عليه من ملاقات والتزامات كـ "التبع". وهي ملكية قائمة أصلاً في اتساع الدار لنمط الإنتاج الرعوى ولذا لا يجوز حمل ذلك الاتساع للدلالة على فساد منطق تلك الملكية. وتعاليم المهدي بشأن هذه الملكية المضمومة هي سياسة عملية محضة لأنه على أساس تلك الملكية تقوم سطوة ارمستقراطية النوراب ذات المصلحة الأكيدة في النظام القديم. وتُسبنا تلك التعاليم إلى السياسة المفض لأنها كانت بمثابة دعوة لتحرير قبائل "التبع" مثل جهينة والكواهلة وبنى جرار من نير "التبع".

## (٢) القيمان:

طلب المهدي في منشوره المار ذكره من الكبابيش أن يردوا ما نهب من دفع الله ود محمد الجهني (نسبة إلى جهينة وهي قبيلة "تبع") وأن يكفوا عن نهب أموال المسلمين (أحكام ٧ - ٨).

في اضمفاء صفة الإسلام على المال لاجابة. فليس يصدق النورابي أن هناك ما يحصل دونه ودون المال إلا قوة تزود عنه وتفل قوة الطامع ناهيك أن يكون هذا المال مما يخص قبيلة "تبع" كان مالها دائماً "لى الطلبة والاكلات" كما عبر عن ذلك شاعر نورابي ساءه أن يرى تجريد المهدي لقومه بينما عرب "التبع" القديمين في يحر (ديوان النوراب ٨٣ و ٨٤).

قد لا يستوقفنا توجيه المهدي للكف عن نهب أموال المسلمين بحسبان إجراء مادي من إجراءات توفير الأمن وحماية المال. فقد أراد الحكم التركي أيضاً شيئاً مماثلاً على جريان النهب فـ، مواضع لم يكن يتطالها في أصمق البادية. وكان

أقصى جهده أن يسعى لاسترداد ما غنم من الأتعام لأصحابه متى عادت القبائل إلى مواطنها وأن يفرض عليها السلم الذي تقسم له به ثم تعود إلى سيرتها الأولى (يثريك ٣١٧). ربما نجح فهمنا لأوامر المهدي أعلاه بشأن المال من استعداد الحضري/الإداري للظن السئ بأهل البادية والنظر إلى حياتهم كسجل من العنف العشوائي. وهو السجل الذي رمز له محمد محبوب مالك بـ "هواية العرب والسلب والنهب" (١٧٥). إلا أن الأمر خلاف ذلك. فتوجيه المهدي بشأن أموال المسلمين يصطدم بنظام هام في التسيج الاقتصادي - الاجتماعي للبادية هو "القيمان". و"القيمان" هي نهوض قوم من قبيلة على رزق (أنعام) فرد أو جماعة من قبيلة أخرى ليسلبوه ويحوزوه. وهو نشاط تحكمه عوائد آية في الدقة من حيث تنفيذه وتقسيم فائدته.

وسنقترب من فهمنا لـ "القيمان" كنشاط اقتصادي اجتماعي في مقابل إحياءات كلمة "الذهب" إذا قدرنا العاملين الآتين:-

(١) "القيمان" مصدر هام من المصادر التقليدية لتجديد المراح في البادية. فالوسيق الذي تنظر به القوم يُقسّم وفق أسهم تعكس منزلة ومساهمة كل عضو في القوم. فلمعيد القوم سهمان وللأفراد سهم واحد. وللمعيد فوق ذلك "ناقاة السوط" التي يتخيرها من الوسيق علامة ذلك أن يضربها بسوطه فتصاف إلى نصيبه قبل القسمة. وفي رواية أن الرجل الفارس، بإطلاق، يطعن الناقاة التي أمجبتها، فهو "يعدتها" أي يعزلها لتصبح له. وتفوز نياق أخرى قبل القسمة وهي:

١- "ناقاة الدم" وهي للفارس الذي يقتل صاحب الإبل المنهوبة وتتخذ قبل "ناقاة السوط".

٢- "ناقاة الفوت" وتعطى للفارس العلم الذي يجمع الإبل ويقرعها، أي يؤمنها للقوم.

٣- "يعير العوه" ويعطى للفارس الذي يسارع بجواده السباق في "يحوي" أي يطوى الإبل التي طردتها القوم.

(ب) القيمان مظهر من تجليات القوة في البادية. فقد ظلت الكفاءة فيه مرتبطة بنمو قوى إنتاجية معينة كوفرة الرقيق والخيل والعتاد مثل الاستخدام المتزايد للمسلح الناري. وكانت للنوارب، لذلك رأيناها من حظوتهم في الحكم التركي وسعة رزقهم، اليد الطولى في ذلك النشاط. فقد لعب الرقيق

دوراً بارزاً في "القيمان" حتى رثت مغنية ما الشيخ التوم ود فضل الله (ش ١٨٧٥ - ١٨٨٢) بأنه من يملك العبد الذي يوسق نياق رجل بذاته من حمر (ديوان النوراب ٧٥). وتحسر مغنى آخر على أيام النوراب الزاهرة بإزاء حمة شاتهم في المهديّة. وتحسر -حمن ما تحسر عليه- خوط رقيقهم مال القبائل. (ديوان النوراب ٧٩) وكانت زيارة الشيخ فضل الله ود سالم (ش ١٨٣٣/٣٢ - ١٨٧٥) إلى مصر مناسبة لإدخال السلاح الناري بشكل أوسع في نشاط "القيمان".

وعلى ميل الإدارات المركزية الحاكمة في السودان للحد من نشاط "القيمان" إلا أنها اضطرت للاستعانة بنظمه في طور أو آخر من أطوار إخضاعها للجماعات الخارجة عليها.. فقد طلب الأتراك في ابتداء أمرهم من عدد من فروع الكبابيش البقاء في مواضع بعينها في البادية وأن لا يهبطوا مع قومهم إلى النهر في الصيف حتى يجمعوا قبائل دارفور التي درجت على نهب القوافل بين دنقلا وكردفان. وأباح الأتراك لتلك الفروع الفئام التي تجهزها من قتالها للقبائل الدارفورية شريطة أن ترسل ربعها لغزينة الحكومة التركية (باركنز ٢٥٤). كما قدر الخليفة، في طور من أطوار حربه لصالح ود فضل الله، أن لا ملجأ لصالح إلا الزيادة ولذا طلب منهم ضبط صالح وإهلاكه وأخذ أمواله شريطة تسليم الخمس لبيت المال (مهديّة ١/٢٥٠/٣، ٢٨٢، ٣٣ ربيع آخر ١٣٠هـ من الخليفة إلى حمدان أبي عنجه). فاستخدام نظام "القيمان" بواسطة الترك والمهديّة هام في تقدير مدى "القيمان" وخطره اللذين يتجاوزان مجرد الفوضى والنهب.

و"القيمان"، بوظيفته في تجديد المراح وفي شرطه كتجل للقوة في عدتها المدخرة، نظام لا غنى منه لاستقرارية النوراب. ولذا كان من المتوقع أن لا تغلب تلك الاستقرارية إلغاء المهديّة له إلا في منظور امتيازها هي بـ "القيمان"، وفي إطار ريببتها في برنامج المهديّة الرامي إلى تاليف القبائل التابعة والمجاورة مثل حمر ودار حامد التي كانت مادة لنشاط "القيمان".

### الجاه والزهادة وجهاً لوجه:-

حملت تعاليم المهديّة التطهيرية تهديداً قوياً للبنى الاجتماعية والأخلاقية لاستقرارية النوراب القائمة على الثروة. وما يترتب عليها من امتيازات ومراتب وقواعد مرمية في السلوك والأخلاق. وتورد من ملامح هذا المسلك الاستقراري ما يلي:-

١- يكمن احتقار وأهمل للفقر في أعماق نظرة أرسطوقراطية النوراب للحياة. فالذي لا يملك شيئاً في بيئتهم يحتل إحدى خانتين، فهو إما مُتفكّل عليه من ذوي السعة مما يدخل في دائرة اعتدادهم وفخرهم (ديوان النوراب ٧٩)، وإما مُتَنَدّر عليه (نفسه ٨٢). ولأرسطوقراطية النوراب تقسيم لمراتب الثروة تقع فيه البقر في مرتبة أدنى من الإبل، ولذا استحق البقارة، وهم جند المهديّة وسندها، لفظة "الكلاّتي" التي تشير إلى العدم والفقر لكونهم أهل بقر (نفسه ٨٨).

٢- تتصل بالثروة لدى أرسطوقراطية النوراب امتيازات هي:-

أ- امتلاء النظر بتلك الثروة لدى مباشرة الرمي والإيفال في المرمى (نفسه ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٦)، وما يحفّ بذلك من هيئة ركوب صاحبها (نفسه ٧٤، ٨٢، ٨٤، ٨٧، ٩٢، ٩٣)، ونشاط الرقيق (نفسه ٨٦، ٩٢)، والأصدااء والأصوات المصاحبة لحركة الثروة (نفسه ٧٧، ٧٩)، ومغامرة الدفاع عنها (٧٩، ٩٣). وهذا اطمئنان للحياة واستمتاع بها.

ب- امتياز صاحب الثروة بـ "حذار الدم"، أي أن يدفع من ماله ما يسد عن القاتل دمه، حاقداً بذلك دمه. وهذا الامتياز جالب للصيت وبالتالي الهيبة (نفسه ٧٤، ٨٨).

ج- الجاذبية لدى النساء بالقدرة على تحمل نفقات الزواج منهن (نفسه ٧٦، ٧٩، ٨٨، ٨٩، ٩٢، ٩٤).

٣- وتقف الثروة والسيادة أيضاً كتجاوز للموت، كبديل عنه (نفسه ٦٣) لولا ظرف الموت الفارح من الإحاطة (نفسه ٢٨).

٤- لم يقتصر هذا المملك تجاه الثروة وامتيازاتها على الأرسطوقراطية وأبية إذ تبناه رقيقها بعد أن تشربوه منها. فنجد أحد الرقيق يستنكف رمى البقر ويطمح لرعى الإبل بما يتضمن من إغراء للبنات، ويهرب حين يب مسعاه ويعود أدراجه بعد أن أقضت رؤى الإبل مضجعة (نفسه ٧١). ومن محور الثروة وأخلاقياتها بدأت التشريعات التي استنبتها المهديّة منكراً لأرسطوقراطية النوراب:

(١) طلب المهدي من النوراب ترك استعمال الخمرة وتنزيه أفواههم ويطونهم من شرابها (أحكام ٢٤٢) بينما يرى النوراب فخراً في أن يتمزق سير الرقي من على ذراع الشيخ وهو يتناول إناء



المريسة الضخم (ديوان الخزواب ٣٥). والمشايع يمدحون شعراً لا مثله أزيارهم بالخمير (نفسه ٣٦)، وتعيرهم شاعرة بهروبهم من وجه قبيلة حمر تاركين أذية شرابهم مائية (نفسه ٤١). ويعتز شاعر بكون الخمير شارباً لهم لا يشاركها شراب آخر (نفسه ٨٢).  
(٢) وطلب المهدي منع النساء والبنات من الخروج، وأن يسترن أجسادهن ورؤوسهن، وأن تخسرن من تكشف عن رأسها أو تترك سترها (أحكام ٢٤٣). بينما لا ترى أرستقراطية النوراب وغيرها من الأعراب عيباً في أن يدخل الرجل أو الجماعة من الرجال منتر النساء بدافع "الونسة"، أي تجاذب أطراف الحديث، بدافع الاستلطاف بغير انتباه لمسألة المحرم وغير المحرم (ديوان النوراب ٦٨). ويشترط شاعر للرجل في مثل ذلك المجلس أن يكون ذا سعة من ضمن شروط أخرى (نفسه ٦٧).

(٣) كما طلب المهدي تيسير مهر النساء بأن يكون صداق البكر عشرة ريال والثيب خمسة (أحكام ٢٤٤). وفي مجتمع ذي مراتب قائمة على الثروة، يفتتت مثل هذا الأمر العام على امتيازات ذي السعة. فقد أشرنا إلى ما تخوله الثروة للرجل ذي السعة من الاستثنائات يأمى الفتيات مطلباً ومهرأ. كما لمح باركنز إلى أنماط مختلفة للزواج عند فقراء وأثنياء الكبابيش (باركنز ٣٦٨). وقد استاء شاعر لمطالب زوجته المهرجة إبان المهدية ونعى عليها نسيانها ما انتقاه لها من حر ماله سدأاً لمهرها (ديوان النوراب ٩٩).

(٤) كما طلب المهدي ترك النياحة على الميت بما فيه من فرش واجتماع عليه. فمن طقوس النياحة والفرش اجتماع القبيلة حول "النقارة" لدى وفاة واحد منها، وقد تركوا ثغرة تدخل منها الإبل وغيرها، لتدور داخل حلقة القبيلة المجتمعة، ليتناولها الواقفون تعليقاً على نوعها وعددها. وتأتى أخيراً إبل المتوفى، وعلى كل ناقة جرس، فتخلق الثغرة، وتدور ثلاثاً داخل الحلقة، ثم يفصل صفارها عن أمهاتها. فينشأ صوت حنين كظيم متبادل بين الصفار والأمهات، ليشتيع مناخاً من الأسى والفقد

تساهم فيه الإبل خارج الحلقة، ويختبب الرجال والنساء على  
الصواء (باركنز ٢٧٤). فعلاوة على كون الاجتماع على الفراش  
استعراضا لثروة المتوفى والآخرين، فشان المتوفى -أيضاً-  
يزداد طرداً مع ما يملك، أى مع كمية الأصوات الصادرة عن إبله  
صفاراً وكباراً. ولهذا يصبح النهى عن اجتماع النياحة  
والفراش افتتاتاً على الموسرين، إذ يقع مشهد وداعهم الأخير  
فى مجمل تسيج امتيازاتهم القائم على الثروة.

## الخاتمة

١- خرجت المهديّة على معارضيها حين جعلت من نفسها الإسلام الصحيح الوحيد. فمن عانى المهديّة فهو في أيّها معاد للرسول والإسلام. وهذا دمع دامغ يريد أن يجعل المعارضة متعذرة أو مستحيلة. وهذا ما تحتاج إليه بعض النظم والحركات في وقتنا الحاضر لكي تريح نفسها من وعثاء المعارضة. وتستندى الكتابة التاريخية خدمة لا تقدر لحياتنا المعاصرة إذا وطنت المعارضة للمهديّة توطينها للثورة والدولة المهديّة. فقد رأينا في حال الكبابيش أننا بمضاهاة أدب المهديّة بأدب الكبابيش قد استنطقنا أدب المهديّة ما أخفاه بالتعميم والدمغ. فقد وصفنا منشور المهديّ في كتاب الأحكام بأنه برنامج سياسي استهدف فك قبضة ارسطراطية النوراب على دار الكبابيش ببلورة مطالبب العناصر الفاضمة من فروع الكبابيش و(التبج) ومعرض نصرة المهديّة لهم مقابل الولاء لها.

٢- انقضى سبعة عشرة عاماً متوترة قبل أن تصل التركيّة والنوراب إلى المساواة التي رأينا. والسبعة عشر عاماً هي كل عمر ثورة ودولة المهديّة. وعلى قصر هذا العمر فقد أبدت المهديّة ميلاً للمساواة بشأن فتح باب التجارة مع مصر إبان مراجعتها لخصاياتها غير الموافقة التي أدت إلى هزيمة توشكي عام ١٨٩٨ (محمد سيد داؤد ١٦٩ - ١٨٩). وكان من شأن هذه المساواة، أن اتخذت سبيلها الطبيعي، أن تنبه المهديّة إلى ميزة موقع الكبابيش وارشتراطيتهم الاستراتيجية على طرق القوافل التجارية بين مصر والسودان. إلا أن المؤكد أن الكفة لم تكن راجحة لصالح المساواة في ابتداء أمر المهديّة. وهي في تقديرى لم تكن كذلك من جانب النوراب خاصة. فقد جاءت المهديّة وارشتراطية النوراب معيّزة بفضل مساومتها مع التركيّة إلا أنها منهكة بالانقسام الداخلي كما تقدم بنا. ولدى هجمة المهديّة الأولى على الكبابيش انقسمت ارشتراطية النوراب إلى قسمين: قسم استسلم بالكلية في أم درمان وآخر ناطح حتى النهاية في البادية. وقد وصفنا نطح قسم البادية بأنه شكل آخر، وفي ظروف أخرى، لطلبة

قائده، الشيخ صالح ود فضل الله، بشيخة الكباشي وكان قد نُفى عنها لأسباب منها أنه ابن لام ولد. وأفرغ هذا الاستقطاب الموقف النوراني، على الأقل، من احتمالات المساومة.

٢- تقع دعوة محمد محبوب مالك إلى دراسة معارضة المهديّة كموضوع مستقل في سياق ملحوظة لساندرسون لم تبّل جدتها على قدمها. فقد رأى ساندرسون غلبة التاريخ الإداري على الكتابة التاريخية في وعن السودان، ونقيصة التاريخ الإداري، إن اقتصرنا عليه، هي ميله إلى الأعلام الأوفى بمناشط النظم الحاكمة من تركية ومهدية وحكم ثنائي عنه بالتطور الداخلي للمجتمع السوداني بمقوماته الأساسية: القبيلة، الطائفة، الأسرة (صفحة ٤٧٦). وسينجم عن تبني دعوة محمد محبوب مالك أمران مثيران، الدراسة الاقتصادية الاجتماعية - للتشكيلات السودانية التقليدية واستخدام منهجي رصين للروايات الشفوية، التي يستعان بها كيفما اتفق حالياً.

## الهوامش

\* قدمت هذه الورقة لمؤتمر ذكرى مرور مائة عام على نشوب الثورة المهدية الذي انعقد في الخرطوم عام ١٩٨١. وقد نُشرت أوراق المؤتمر في كتابين حررها الدكتور عمر مهدي الرازي النقر.

١- المادة والنتائج اللتان انتهيت إليهما في هذه الكلمة حصيلة عمل ميداني أقمت به بين الكبابيش والنوراب؛ فرع الشيخه فيهم، بوجه خاص، في الفترة ١٩٦٦ - ١٩٧٠ للحصول على درجة الماجستير في كلية الآداب، جامعة الخرطوم، في التقاليد الشفوية لتلك القبيلة. وقد انتهيت إلى رسالة موفقة منوانها "قرسان كنجرت"؛ ديوان نوراب الكبابيش وعقالاتهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين". والإشارة الواردة في متن هذه الكلمة إلى "ديوان النوراب" مما يرجع فيه إلى القسم الثاني من تلك الرسالة التي حققت فيها أشعار وأغاني النوراب على تلك الفترة. والرقم الذي يلي الإشارة إلى الديوان هو رقم القطعة الشعرية.

وأ سجل عرفاني هنا بفضل الدكتور أحمد مهدي الرحيم نصر من شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم على هذه الكلمة في أطوارها المختلفة.

كما أسعدتني ملاحظات الدكتور إدريس سالم على هذه الكلمة. وأمل أن تتسع لها مراجعة لاحقة.

٢- على ريادة محمد سيد داؤد بدراسة معارضة الأشراف (وهم أهل المهدي) للخليفة، وهي المعارضة المركزية الأساسية للمهدية، إلا أن تناوله لها كقائع في تسلسل تاريخي، لا كنسيج اقتصادي اجتماعي، أنهى بتلك المعارضة إلى واحدة من متاعب إدارة الخليفة عبد الله. ووصف محمد سيد داؤد بعض أدوار معارضة الأشراف بأنها "مؤامرة" تارة (صفحة ٢١٢)، وبأنها "فتنة" تارة أخرى (صفحة ٢٢٢). ووصف محمد محبوب مالك، على سلامة القصد، حركة آدم محمد البرقاي، الذي زعم أنه المسيح عيسى عام ١٨٧٧م بالقلابات، بأنها "مؤامرة" كانت ستؤدي إلى "فتنة" كبيرة (صفحة ١٢٩). وسمى عوض مهدي الهادي، على ميل بين للإنصاف، معارضة الكبابيش "عصياناً" (صفحة ١١٧)، وليس كل ما يكتب في بحث لم يقصد المعارضة في ذاتها غير منصف

بالضرورة. فقد عالج موسى المبارك مثلاً هبه أبى جميعزة هند المهدية فى دارفور عام ١٨٨٧ بروح ناقدة وعبارات منصفة (صفحات ١٤٧ - ١٦١).  
٣- انظر "Sudanese Historiography and Oral Tradition" *History in Africa* 12 (1985) وهى المساهمة المقدمة للحلقة الدراسية عن الفولكلور والتنمية التى عقدتها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية فى فبراير ١٩٨١، وانظر أيضاً:-

"Sudanese History: Through Whose Looking-glass" *Sudanow*, August, 1981.  
٤- بنى موسى عبد الهادى من وثائق المهدية لوحه متماسكة للأدوار والأخبار العسكرية للمواجهة بين الكبابيش والمهدية فليرجع إليها فى موضعها (١٠٦ - ١٢٠).

٥- للمزيد من دار سعيد وآل شطيطة انظر ديوان النوراب: ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٢.

٦- وهو الكاتب الذى بينا خطره بواقع الإمكانات التى وفرها للمشيخ صالح ود فضل الله على أيام نزاعه مع أخيه الشيخ التوم على مشيخة الكبابيش (ميد الله على إبراهيم ٨٣).

٧- وفى ما بعد تعرض فرع البرارة للآلى والسلب من بعض فروع الكبابيش مقاباً على تنصلهم. ويبدو أن البرارة لم تسلم من تفنيم المهدية حتى بعد إنكارهم الانتماء للكبابيش. يقول السامور -الشاعرالنورابى- على أوائل هذا القرن:

أرح عاين ناس "دحين" يا أم قريقدأ روق  
بقو أرئيب دسعين يالدريجى أم طوق

ناس دحين: البرارة، "ودحين" فى لهجتهم "هذا الدحين". ضعين: الضمن. ومثل تلك الأرائب تتناوشها جماعة الأمراب من كل جانب فى رحلاتهم الخريفية. وهذا ما آل إليه أمر البرارة؛ المهدية تفنمهم من جهة والكبابيش يهينونهم من الجهة الأخرى. الدريجى أم طوق: الفتاة الملساء ذات الطوق الذى يحلى جيدها. وإزاء خلاف الكبابيش والكواهلة على مطلع هذا القرن حث السامور، الشاعر، قبيلة الكواهلة أن يذعنوا لتبعية الكبابيش وأن يطرحوا أحن المهدية وأن يقتدوا بالبرارة والعواثد الذين عادوا أدراجهم إلى الكبابيش بعد تنصل. قال السامور:

ماتراموا لى العوايدى (العوايدة) ولى عيال برار (البرارة)

إن جاهم غلت (ط) غير طلبية الكفار

أى انظروا العوايده والبرارة، عادوا للكبائيش من جديد، فما مسهم سوء إلا ما يجيبه الإنجليز من هرائب.

٦- فى بيان مصائد المهدي للرفيق من جماعة الشيخ صالح ود فضل الله مؤثر على اتساع استخدام الرفيق فى الاقتصاد الكبائش. فقد أسرت المهدي مرة ٥١ رأساً من الرفيق (مهدي ٥١/١١/١ صفحات ١-١٦، ٦٧ ربيع آخر ١٣٠٤هـ من الخليفة إلى عثمان آدم). بينما صادرت ٢٥ رأساً منه فى مناسبة أخرى (مهدي ٢/١١/٩١١ صفحة ٧٨، ١١ جماد آخر ١٣٠٤، من الخليفة إلى عثمان آدم).





## ثبت المصادر والمراجع

أ: دار الوثائق المركزية:

صور المراجع

١- مجموعة المهدية

١١/٨ خطابات الخليفة إلى عثمان أم

٢٥/٨ خطابات الخليفة إلى حمدان أبي عنجه

دفتر الصادر ٣

دفتر الصادر ١٠

٢- مجموعة السكوتير الإداري الصنف ٦٦، تقارير

٣- داخلية ١١٢، السجلات الأنثروبولوجية والتاريخية

ب: مصادر ومراجع باللغة العربية:

أحكام: الأحكام والآداب للإمام محمد أحمد المهدي، الطبعة الأولى، إدارة

المخطوطات المركزية، الخرطوم، ١٩٦٤

عبد الله علي إبراهيم: "فرسان كنجرت: ديوان نورات الكبابيش ومقالاتهم في

القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في

كلية الآداب، جامعة الخرطوم ١٩٨٠

مؤس عبد الهادي: تاريخ كردفان السياسي في المهدية، الخرطوم، ١٩٧٢.

محمد إبراهيم أبو سليم: الأرض في المهدية، الخرطوم، ١٩٧٠م

محمد سيد داؤد: "الصراع بين أولاد البلد وأولاد العرب في عهد الخليفة عبد الله

١٨٨٥ - ١٨٩٨"، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ من كلية الآداب،

جامعة الخرطوم، ١٩٧١.

محمد عبد الحى: "الأخطاء المصرية فى تفسير المسألة السودانية"، الوادى (مجلة) يوليو ١٩٨٠.

محمد محبوب مالك: "المقاومة الداخلية لحركة المهدي ١٨٨١ - ١٨٩٨"، رسالة مقدمة لنيل الماجستير فى التاريخ من كلية الآداب، جامعة القاهرة فرع الخرطوم ١٩٧٦.

مرسى المبارك: تاريخ دارفور السياسى ١٨٨٢ - ١٨٩٨، الخرطوم، ١٩٧٠م

### ج: مصادر ومراجع باللغات الأخرى:

- Asad, Talal. The Kababish Arabs, LONDON, 1970.  
Cailliaud, F. Voyage a'Mé roé, vol II, Paris, 1826.  
Hayes, Kevin D. C. "Dar Rights Among the Nomads: An Arbitral Award," Sudan Law Journal Report (1960).  
Holt, P. M. The Mahdist State in the Sudan, Oxford, 1957.  
Macmichael, H. A. The "Kababish": Some remarks on the Ethnology of a Sudan Arab Tribe. "Journal of the Royal Anthropological Institute, XI (1910).  
The Tribes of Northern and Central Kordofan, Cambridge, 1912.  
Ohrwalder, J. Ten Years Captivity in the Mahdist Camp. 1882-1892, London, 1892.  
Pallmc, Ignatius. Travels in Kordofan, London. 1844.  
Parkyns, Mansfield. "The Kababish Arabs Between Dongola and Kordofan", The Journal of the Royal Geographical Society of London, XX (1850).  
Petherick, John. Egypt, The Sudan and Central Africa, Edinburgh, 1861.  
Sanderson, G. N. "The Modern Sudan, 1820-1965: The Present Position of Historical Studies", Journal of African History IV, 3 (1963).  
Slatin, Rudolf. Fire and Sword in the Sudan, London, 1896.  
Wingate, F.R. Mahdism and the Egyptian Sudan, 2nd edition. 1968.

## هوامش الفصل الأول

- (١) نوم شقير: ٢/٣ - ٤
- (٢) Hill, R. : p. 125
- (٣) عبد العزيز أمين عبد المجيد: ٢٣٢/١
- (٤) ضيف الله: ص ١٤
- (٥) نفسه: ص ٤١
- (٦) نفسه: ص ٨٤
- (٧) نفسه: ص ١٥١
- (٨) نفسه: ص ١٢٨
- (٩) الشاطر البصيلي (١٩٦١): ص ٥٢
- (١٠) ضيف الله: ص ١٣
- (١١) نفسه: ص ٧٦
- (١٢) نفسه: ص ١٥
- (١٣) عبد المجيد هابدين: ص ٩١ - ٩٢
- (١٤) حسين سيد أحمد المفتي: ص ٨٤
- (١٥) نفسه: ص ١١٢ - ١١٣
- (١٦) نفسه: ص ٧٦
- (١٧) نفسه: ص ٧٩
- (١٨) نفسه: ص ١٧ - ١٨ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣
- (١٩) مكي شبيك (١٩٤٧): ص ٢٢
- (٢٠) نفسه: ص ٢٤
- (٢١) نفسه: ص ٢٥
- (٢٢) Holt, P. M. (1963): p. 30
- (٢٣) الشاطر البصيلي (١٩٥٥): ص ٦٤
- (٢٤) ضيف الله: ص ٦٧
- (٢٥) المفتي: ص ٥٢
- (٢٦) معلومات جمعها جمعية التاريخ بجامعة الخرطوم في رحلة لمنطقة تقلى عام ١٩٦٣.
- (٢٧) عبد العزيز عبد المجيد: ١٩٠/٣
- (٢٨) نفسه: ٤٠/٢
- (٢٩) نفسه: ١٥/٢
- (٣٠) نفسه: ٢٤/٢
- (٣١) نفسه: ٣٧/٢
- (٣٢) نفسه: ٦١/٢ - ٦٢.

(٢٢) نفسه: ٦٢/٢ - ٦٣

(٢٤) نفسه: ٧٠/٢

(٢٥) نفسه: ٦٥/٢

(٢٦) نفسه: ٦٧/٢

Trimingham, J. S. : pp. 200 -1 (٢٧)

## هوامش الفصل الثاني

(١) شقيق: ١٢٨/٣

(٢) نفسه ٢: تمتد رسالة المفتى شاکر الغزى عبر من ٢٧٥ - ٢٨٢ ورسالة السيد أحمد

الأزهري بين ٢٨٢ - ٢٩١

(٣) نفسه: ٢٣١/٣

(٤) نفسه: ٢٢٥/٣

(٥) شقيق: ٢٤٨/٣

(٦) نفسه: ٢٤٦/٣ - ٢٤٧

(٧) نفسه: ٢٥٦/٣

(٨) Elles, R. J. : pp. 24 - 25

وفي رواية محلية أن المهدى في زيارته الثانية لتقلى ناظره مجلس من علماء تقلى وهم  
القاضي ميرخنى والعالم طه والشيخ دفع الله ود بقوى ولم يعترفوا له بالمهدية.

(٩) شقيق: ١٠٩/٣ - ١١٢

(١٠) Holt (1963): p. 76

(١١) Holt (1958): p. 25

(١٢) Ibid., p. 24

(١٣) Trimingham: p. 32.

(١٤) Holt (1958): p.32

(١٥) شقيق: ١٥٧/٣

(١٦) نفسه: ١٤٦/٣

(١٧) نفسه: ٢٣٤/٣

(١٨) نفسه: ٢٢٠/٣

(١٩) شقيق: ٢٦٥/٣ - ٢٦٦

(٢٠) Trimingham: p. 150

(٢١) شقيق: ١٢٠/٣

(٢٢) مكى شبيك (١٩٤٧): ص ٢٨

### هوامش الفصل الثالث

- (١) أجناس جولد تسيهر: ص ٢١٨
- (٢) سعد محمد حسن: ص ١٧٥
- (٣) ابن خلدون: ص ٧٤٧
- (٤) Vollers, K. :p. 535
- (٥) انظر رسالة المفتي شاكز
- (٦) ابن خلدون: شملت مناقشة ابن خلدون لأمر الفاطمي الصفحات ٧٢٧ - ٧٤٥
- (٧) محمد أحمد أبو زهرة: ص ١٥٥

### هوامش الفصل الرابع

- (١) حنيف الله: ص ٩
- (٢) ميد المهيد هابدين: ص ٩٨
- (٣) حنيف الله: ص ٦٧
- (٤) ميد المهيد هابدين: ص ٩٩
- (٥) منشورات الإمام المهدي: ٤٢/٢ - ٤٣
- (٦) نفسه: ١٢/١ - ١٣
- (٧) نفسه: ٣٦/٢
- (٨) محي الدين بن العربي: ٣٤٠/٣
- (٩) (وأي من يقول: "قطع الله دابرهم المكام الظالمين") وما تصبغ إلا الصنط على الكمام وعلى كل ما هو متولى على مصلحة من مصالح الحكومة وسيحان الله تعالى من ما جعله في قلوب خلقه صارت ألقاب الناس من رجال ونساء يقولوا "ليس لنا مهدي؟ ما قالوا هذا أوان نزول المهدي؟"
- يوسف ميخائيل: ص ٧٥. وهذا حال الناس في الأبيخس قبل أن يذيع محمد أحمد أمر مهديته.
- (١٠) حنيف الله: ص ٦٢
- (١١) شكير: ١٢/٣
- (١٢) نفسه: ٣٧٩/٣
- (١٣) مذكرات عن المهدي لم تطبع لدى شبكيه، الفصل الأول: "نشأة محمد أحمد وجوه الروحي: المرحلة الأولى". وقد نشرتها دار النشر بجامعة الخرطوم لاحقاً في أجزاء بعنوان "المهدي في السودان"
- (١٤) منشورات الإمام المهدي: ١٤/١

- (١٥) نفسه: ١١/١
- (١٦) محمد إبراهيم أبو سليم: ص ٤
- (١٧) حسن محمد الفاتح قريب الله: ص ١٩٥ - ١٩٧
- (١٨) شقير: ١٢٤/٣ - ١٣٦
- (١٩) نفسه: ١٦١/٣
- (٢٠) نفسه: ١٣٧/٣
- (٢١) مكى شبيكه (١٩٦٤): ص ٢٣٢
- (٢٢) نفسه (١٩٦٤): ص ٢٣١
- (٢٣) شقير: ١٦٨/٣ - ١٦٩
- (٢٤) منشورات الإمام المهدي: ١٦/١
- (٢٥) نفسه: ٣١/٢
- (٢٦) نفسه: ١٦/٢
- (٢٧) منشورات الإمام المهدي: ٢٢/١
- (٢٨) نفسه: ٦ - ٥/١
- (٢٩) نفسه: ٣٦/٢
- (٣٠) نفسه: ٣٤ - ٣٣/٢
- (٣١) كان المهدي يحذر العلماء من أن تصيب رئاساتهم وجاههم وحب متاع الحياة أفلقهم من رؤية حقيقة رسالته ويضرب لذلك مثلاً بعلماء اليهود والنصارى الذين توقعوا النبي "صلم" فلما جاءهم كفروا به خوفاً من مفارقة الجاه ، إلخ ثامناً. انظر منشورات الإمام المهدي ٩٧ - ٩٦/٢ مثلاً.

## فهرس

٥	تصدير
٧	مقدمة الطبعة الثانية
٩	مقدمة
١٣	الفصل الأول: جذور طائفة العلماء
٢٣	الفصل الثاني: العلماء والنشاط المعادى للثورة المهدية
٣٣	الفصل الثالث: المناظرة الفكرية (أ) العلماء
٤٣	الفصل الرابع: المناظرة الفكرية (ب) المهدي
	ملحق رقم (١): رسالة السيد أحمد الأزهرى
٥٧	فى تكذيب دعوى محمد أحمد المهدي
٦٥	ملحق رقم (٢): من المهدي إلى أحبائه فى الله
٦٨	المصادر
٧١	المهدية والكبابيش: نحو مشروعية للمعارضة
٨٩	الختاتمة
٩٥	ثبت المصادر والمراجع
٩٧	الهوامش





carried out to falsify and refute the Mahdi's claims. When the Mahdists besieged Khartoum, the 'ulema issued a fatwa giving the soldiers of Khartoum garrison licence to break Ramadan fast. This licence was given under the pretext that the soldiers would perform their duties more efficiently when they break the fast. Furthermore, Koran was recited in the mosques to lift up the hearts of the people. Finally, Gordon utilized the 'ulema in composing his replies to the warning letters received from the Mahdi and his commanders.

By virtue of their very existence as a privileged class that came out of the Turco-Egyptian cloak, the 'ulema opposed the Mahdi. Over and above, the 'ulema were led into the conflict with the Mahdi by their academic learning which abhors the images of the sufi teachings-the Mahdi's conception being an extreme one - and its theory of knowledge based on kashf. In their opposition to the Mahdi, the 'ulema were at a disadvantage. Oppressed and illtreated as they were, the Sudanese Muslims were looking for a Mahdi to purify the faith and to govern with justice. The Sudanese Muslims were brought up under fagirs guidance and thus were familiar with the sufi diction and visions rather than with the cold logic of the 'ulema. The Mahdi won the day because he had been stirred by the misery of his people and appealed to their mind and soul in the language and imagery they cherished, conceived and understood.

The Mahdi-'ulema conflict constitutes a part of the overall struggle between the Muslim jurists and sufists. This movement could be best understood when it is put in this context.

## RESUME

The book deals with the propaganda war that took place between Mohammed Ahmed al-Mahdi (1881-1885) and the 'ulama of the Turco-Egyptian regime (1821-1881) when the issue of winning the people to either side of the conflict was a burning one. The conflict between the Mahdi and the 'Ulama-the subject of this book-is one aspect of the greater and wider conflict that took place between the Mahdi and the Turco-Egyptian regime leading to the successful Mahdist Revolution of 1881 in the Sudan.

The term ('ulama) is used throughout the book to designate those Sudanese and foreigners who had been to al-Azhar, thus conversant in Islamic jurisprudence and traditions, and held posts in the Turco-Egyptian administration as muftis, judges, preachers and teachers. In order to show the cultural aspect of the Mahdi-'ulama conflict, reference is made to cases of certain 'ulama who were not part of the administrative machinery. Other 'ulama, whose Azharite qualifications are not known to us, and who did not constitute a part of the Turco-Egyptian administration, though they were part of other kingdoms subject to that regime, are also referred to.

The Turco-Egyptian period witnessed the schism between the fagirs and 'ulama's institutions in which the peaceful co-existence these institutions enjoyed during the Funj Kingdom came to a drastic end. Under Governor Ga'ffar Pasha (1865-1871), Mumtaz and later Ismail Pasha, the donation system as well as the educational policy, were oriented to serve the growth of the 'ulama class at the expense of the degenerating traditional fagirs.

As a unit in the administrative set-up, the 'ulama did their utmost to defend the Turco-Egyptian system. "The General Advice to the Muslim Community on the Disobedience to Rulers and Breaking off the Sultan's Allegiance" by Ahmed al-Azhari and other extensive pamphleteering activity was



مركز الدراسات السودانية  
٣٥ شارع شامبوليون - شقة ١٢ - القاهرة  
تليفون وفاكس: ٧٦٩٨٧٨

